

PLUTARQUE, *DE ISIDE ET OSIRIDE*, CHAPITRES 1-11: UN COMMENTAIRE

JEAN-FABRICE NARDELLI  
Marseille  
jnardellis36@numericable.fr

## SUMMARY

Many factors conspire to estrange scholars from the prologue to Plutarch's treatise *On Isis and Osiris*. Now that we have G. Roskam's thorough literary and philosophical study, time has come to bypass the fifty years of beating around the bush that have elapsed since Gwyn Griffiths completed his large-scale edition (1965). Instead, this article offers an in-depth, new detailed commentary on the first eleven chapters, with a full conclusion that gathers its main findings and attempts to show how Plutarch peers through his weird prolegomena and what value attaches to them.

## KEYWORDS

Plutarch; Osiris; Isis; Egyptian religion; Isiac mysteries

## RÉSUMÉ

Pour moult raisons, le prologue du traité plutarchéen *Isis et Osiris* n'est pas de ces textes qu'on fréquente volontiers. Dans le sillage de la riche étude littéraire et philosophique de G. Roskam, le moment est venu de rattrapper les deux générations d'attentisme qui ont suivi le bouclage de la monumentale édition de Gwyn Griffiths (1965) en commentant à nouveaux frais et sur une vaste échelle les chapitres 1 à 11. Une conclusion étoffée rend compte de nos principales trouvailles et s'efforce de cerner la personnalité de Plutarque dans ses curieux prolégomènes et quelle peut être leur valeur.

## MOTS-CLÉS

Plutarque; Osiris; Isis; religion égyptienne; mystères isiaques

Fecha de recepción: 5/07/2015

Fecha de aceptación y versión final: 31/08/2015

Il est frappant combien l'explication de ce difficile opuscule n'a plus progressé après avoir culminé dans une édition commentée de grande classe (Gwyn Griffiths), à laquelle la monographie de Hani n'ajoute pas beaucoup. On a si peu réfléchi sur la critique du texte et son interprétation que les traductions annotées reproduisant une Vorlage sont moins décevantes et rendent de meilleurs services que les deux éditions les plus ambitieuses de la dernière

BIBLID [1699-3225 (2015) 19, 29-130]

génération<sup>1</sup>. Le présent commentaire entend changer la donne en reconsidérant une portion de l'œuvre très généralement négligée pour son allure décousue<sup>2</sup> et pour sa doctrine philosophique apparemment confuse. Voulant avancer au-delà de Gwyn Griffiths, j'ai éludé tous les passages sur lesquels il était encore possible aujourd'hui de se contenter de ses notes, particulièrement au chapitre 7, pour m'intéresser aux difficultés qu'il est loin d'avoir toutes aperçues ni solutionnées; il restait en outre un certain nombre d'incertitudes de traduction à lever et de faux-sens perpétués d'édition en édition à rectifier. Un commentaire du début du XXI<sup>e</sup> siècle doit sans aucun doute refléter son époque; sans céder aux sirènes des approches à la mode dans le traitement des œuvres littéraires à caractère religieux, on ne pouvait ignorer la *Quellenforschung*, globalement esquivée chez Hopfner mais portée à un haut degré de sophistication par Gwyn Griffiths puis Hani et par la suite peu ou prou laissée pour compte. Il convenait donc de mettre au point le problème des sources plutarchéennes lorsqu'il était loisible de solution sans négliger ce facteur-clé que constitue la personnalité littéraire et philosophique de l'auteur. Avec ses bibliographies; sa réflexion sur l'établissement du texte; l'orientation selon les cas traditionnelle ou décapante de ses analyses mythographiques; et son dialogue constant avec la documentation parallèle gréco-romaine et égyptienne, mon travail ambitionne de doter les hellénistes, les égyptologues et les historiens de la philosophie des éclaircissements nécessaires pour comprendre et apprécier les attendus de méthode par lesquels Plutarque entame son traité. L'espoir caressé était d'offrir un bon instrument de travail présentant à chacun de ces trois publics, sous la forme d'une annotation détaillée et dense quoique équilibrée, le *status quaestionis* des autres disciplines de manière renouvelée et vivifiée<sup>3</sup>. Sans s'assujettir aux avis des experts, on a tout

<sup>1</sup> Discussion de la Budé de Froidefond et de l'*editio maior* de García dans mon 'Black Athena Fades Away: A Consideration of Martin Bernal's Linguistic Evidence', *ExClass* 17, 2013, 355-6 note 170; voir aussi la mise au point *infra*, note 9.

<sup>2</sup> G. Roskam, 'Plutarch's Yearning After Divinity: The Introduction to *On Isis and Osiris*', *Classical Journal* 110, 2014-2015, 213-39, ci-après 'Roskam', a raison d'y trouver une unité d'inspiration et de méthode, sinon une composition serrée. Il est dommage qu'il ait manqué le livre de van Nuffelen cité plus bas (chapitre 2, 351E); ces deux titres sont ce qu'on a produit de meilleur depuis longtemps sur le prologue de notre opuscule. Il ne s'agit toutefois pas là d'initiations; ce travail est bien fait notamment chez J. Alvar, *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, Leyde-Boston 2008, 39-52.

<sup>3</sup> Cette volonté de vulgarisation sur un triple niveau a déterminé le choix d'un style de citation aussi explicite et direct que possible, rappelant celui de 'Black Athena Fades Away'. Outre le non-abrègement des titres de revues savantes, citons la réduction des sigles et des abréviations au minimum (type *FGrHist*), hormis pour les textes cunéiformes uniquement disponibles sous forme autographiée dans les grandes collections assyriologiques; la préférence octroyée à des études de cas ou des synthèses fraîches plutôt qu'aux articles des encyclopédies de référence (on trouvera de ce fait l'*ANRW* mais pas la *RE*, le *Lexikon der Ägyptologie*, le *Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte* de Bonnet ni le *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*); une attitude souple vis-à-vis de la philologie ou de la lexicographie

examiné d'un œil neuf, en y ajoutant le bonus d'une connaissance des lettres mésopotamiennes<sup>4</sup> que n'ont jamais les égyptologues ou les philosophes et

non-grecques ainsi que des parallèles textuels helléniques (il n'était pas indiqué d'accabler le lecteur sous les références, les *loci similes* ou les renvois aux dictionnaires); enfin la reproduction aussi généreuse que nécessaire des textes primaires (pour la littérature grecque) ou des traductions autorisées (pour la documentation proche et moyenne-orientale, le cas échéant avec l'original). En effet, ni Hopfner, qui se défait sur son appareil de références dans les notes infrapaginales, ni Gwyn Griffiths, n'aiment beaucoup citer les sources anciennes; Hani lui-même se montre encore trop allusif dans son déploiement de ces dernières — tous les trois indiquent où se trouvent les comparanda ou les traditions parallèles et le cas échéant ils les reproduisent, davantage qu'ils ne les exploitent, et ils ne donnent presque jamais clairement à voir au lecteur ce qu'il est loisible d'en tirer pour expliquer les propres mots de Plutarque. Priorité a donc été donnée à l'analyse de ses motivations et aux rapports que le Chéronéen pouvait entretenir avec chacune de ses sources ponctuelles, par delà la simple illustration de ses propos. On ne sera donc pas étonné du développement important pris par certaines notes; dans un cas tout particulièrement épineux, où nous ne pouvions nous résoudre à la compression car nous nous estimions mieux placé que nos prédécesseurs avec notre triple statut de classiciste, de sémitisant et de cunéiformiste, on a rédigé un excursus encyclopédique dans les formes. Enfin, l'amplitude bibliographique n'ayant pas non plus préoccupé mes devanciers, alors que Roskam la revendique dans ses commentaires plutarchéens, elle a été recherchée lorsqu'elle présentait de l'intérêt à un titre ou un autre; à chacun d'en juger. L'espoir caressé quoique pas totalement réalisé d'être trop minutieux dans nos explications plutôt qu'obscur ou évasif se passe de justification. L'auteur de ces lignes n'a que trop rencontré, durant sa phase de préparation, de déformations et de contresens commis par des classicistes sur les notes égyptologiques de Hopfner ou de Gwyn Griffiths. Il ne connaît également que trop bien les paraphrases tronquées ou fallacieuses d'égyptologues sur les parties proprement grecques de leurs commentaires. La haute vulgarisation passait donc aussi par l'exposition de détails souvent fastidieux mais qui seront appréciés par telle ou telle partie de mon lectorat. Plutarque est un auteur suffisamment peu familier et alambiqué dans son expression, les outils disponibles pour éclairer sa langue sont assez anciens ou rudimentaires, pour ne pas nous retenir d'exposer ce que seuls savent ou soupçonnent les spécialistes des *Moralia*. *Last but not least*, s'agissant d'un polymathe familier d'Homère, d'Hésiode et des poètes, ce que n'est aucun de ses interprètes modernes, il y avait avantage à faire porter sur ses citations le regard d'un connaisseur de la littérature grecque archaïque et classique. Entre ces options méthodologiques et les exigences de notre opuscule, il a résulté un commentaire assez différent de ceux qui existent.

<sup>4</sup> J'espère avoir prouvé non seulement qu'elle n'est pas inutile dans l'examen d'un texte égyptologique, mais encore et surtout qu'elle contribue à la plus grande précision et à une acribie supérieure du travail de commentaire. Malgré l'impact bien moindre de l'Égypte sur la langue, la culture et les belles-lettres grecques par rapport à la Mésopotamie ou l'Anatolie indo-européenne ('Black Athena Fades Away', 294-5, 315-7, 341-54, 362-7; etc), le Moyen-Orient ancien formait un continuum où il est risqué de pratiquer des démarcations rigides par grands domaines linguistiques au motif qu'on ne les maîtrise pas tous ou qu'on ne souhaite guère s'aventurer hors de sa sphère de compétences, lorsqu'on se penche sur des œuvres interculturelles en langue grecque comme le livre 2 d'Hérodote, le livre 1 de Diodore ou le *De Iside et Osiride*. Mieux vaut risquer d'errer en terrain non familier, si le lecteur est pourvu des moyens bibliographiques et autres d'approfondir, que de s'imposer des œillères par prudence ou pusillanimité dans l'élucidation de ces textes; l'utilité de l'étude qu'on propose en est restreinte, quand bien même nul ne s'en avise sur le moment, et tôt ou tard ces restrictions se paient cher (F. Paschoud localise ainsi Ctésiphon et le Naarmalcha chez (Libanios-)Ammien-Zosime sans s'enquérir des témoignages écrits émanant de la Perse: A. Oppenheimer, *Babylonia Judaica in the Talmudic Period*, Wiesbaden 1983, 198-207, 223-34).

dont ceux qui la possèdent ont mieux à faire que s'occuper de Plutarque. De la même façon, le Lesetext imprimé dans les lemmes est éclectique; il dédaigne aussi d'atticiser la morphologie.

Abréviations: BABBITT = F. C. Babbitt, *Plutarch. Moralia*, V, « Loeb Classical Library », Cambridge, Mass.-Londres 1936; FROIDEFOND = C. Froidefond, *Plutarque. Œuvres morales*, V.2 *Isis et Osiris*, « Collection des Universités de France » (CUF), Paris 1988; GARCÍA = M. García Valdés, *Plutarco. Obras morales y de costumbres*, Madrid 1987 (sur le texte de Gwyn Griffiths); GARCÍA maior = *Plutarco De Iside et Osiride. Introducción, texto critico, traducción y comentario*, Pise-Rome 1995<sup>5</sup>; GÖRGEMANNS = H. Görgemanns, *Plutarch. Drei religionsphilosophische Schriften*<sup>2</sup>, « Tusculum Sammlung », Berlin-New York 2009 (modifie le texte de García maior); GWYN GRIFFITHS = J. Gwyn Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride. Edited with an Introduction, Translation and Commentary*, Cardiff 1970; HOPFNER = T. Hopfner, *Plutarch über Isis und Osiris, II Die Deutungen der Sage. Übersetzung und Kommentar*, Prague 1941, réimpr. Darmstadt 1967, Hildesheim-New York 1974 (sur l'édition Teubner de Sieveking); PORDOMINGO = F. Pordomingo Pardo (et J. A. Fernández Delgado), *Plutarco. Obras morales y de costumbres*, VI, « Biblioteca clásica Gredos », Madrid 1995 (ibid.).

### Chapitre 1

**351C ὧ Κλέα** : appelée ἀρχήτης *infra* (364E), cette énigmatique dévote d'Isis, Ἰσιακός, par tradition familiale fournirait une base solide pour la datation du traité si l'on pouvait s'entendre sur son identification avec la, ou les deux, Cléa(s) connue(s) par l'épigraphie. Pour la prosopographie et la chronologie, D. Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, Paris 1969, 145 note 3, esquisse bien les paramètres du débat; détails chez Gwyn Griffiths, 17, 95-6 (Cléa et Plutarque), 253-4, Froidefond, 18-23 (épigraphie confuse, déforme *S.E.G.* en '*S.I.G.*' en 19, 20), B. Puech, 'Prosopographie des amis de Plutarque', *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II. 33. 6, Berlin-New York

<sup>5</sup> Ce commentaire principalement critique présente peu d'intérêt pour l'exégète, contrairement à l'annotation, surtout égyptologique, de M. Meunier, *Plutarque. Isis et Osiris*, Paris 1924; mais cette dernière est évidemment périmée depuis longtemps, et sa traduction, qui relève de l'humanisme et des belles-lettres plutôt que de la philologie, manque de rigueur en matière de terminologie philosophique (E. Bréhier, *Revue des Études Grecques* 38, 1925, 134). J'ai préféré citer régulièrement la traduction de Hopfner, en général serrée et perceptive quoique rendue difficile à lire par son abus de la typographie dilatée. Comme il me fallait me borner, je n'ai pas cru devoir exploiter les versions italiennes de V. Cilento (Florence 1962; peu critique sur les passages délicats, notes pauvres et superficielles) et de M. Cavalli (Milan 1985; l'annotation dépend trop et de trop près de Gwyn Griffiths), ni la grande édition Bernardakis mise au point par P. Bernardakis et H. G. Ingekamp, vol. II, Athènes 2009 (texte assez erratique, appareil inférieur à celui de García maior).

1992, 4842-4843, 4849, J. Boulogne, *Plutarque. Œuvres morales*, IV, « C.U.F. », Paris 2002, 25-9. On en retient très généralement une attribution aux toutes dernières années de la vie de Plutarque (e.g., R. Merkelbach, *Isis Regina – Zeus Sarapis*, Leipzig 2001, 252: « ein Alterswerk und dürfte um 120 n. Chr. geschrieben sein »; Roskam, 213 note 1), ce que corrobore du reste son attitude plus apaisée envers les idées stoïciennes (Babut, 146-148). Pour autant, si notre Cléa est la propriétaire de terrains près de Daulis qui apparaît en *IG IX*, 1, 61, le *De Iside et Osiride* remonte nécessairement à une date antérieure à 115 (Puech, 4843). La présence de la dédicataire, ou plus exactement sa personnalité, apparaît fort effacée dans l'œuvre, comme si elle était peu au courant de la doctrine religieuse exposée par l'auteur; est-ce suffisant pour y trouver une femme beaucoup plus jeune que Plutarque, a fortiori pour l'identifier avec la fille de Lucius Flavius Pollianus Aristion et de Memmia Eurydice (Froidefond, 23; Boulogne)? Si oui, sa dévotion delphique et isiaque devait être toute nominale du côté égyptien, ce qui en fait de préférence une simple initiée aux mystères d'Isis (Froidefond, 45, 253 note 1). Autrement, on se voit dans l'obligation d'accepter l'aporie. Pour autant, les 'conséquences' (sic) que tire Froidefond, 45-46, de sa datation me paraissent spéculer à vide. Puisqu'on se trouve réduit aux conjectures, K. L. Bloomquist, 'Chryseïs and Clea, Eumetis and the Interlocutress. Plutarch of Chaeronea and Dio Chrysostom on Women's Education', *Svensk exegetisk årsbok* 60, 1995, 178-82, pour laquelle on a exagéré la philogynie du Chéronéen (*contra*, R. Flacelière, 'Introduction générale', dans id., J. Irigoin, J. Sirinelli et A. Philippon, *Plutarque. Œuvres morales*, I.1, « C.U.F. », Paris 1987, CVII-CXV; H.-U. Wiemer, 'Die gute Ehefrau im Wandel der Zeiten: von Xenophon zu Plutarch', *Hermes* 133, 2005, 432-46), pourrait avoir raison de croire que sa Cléa serait le reflet d'Isis tel qu'il se représente la déesse, soit purement passive. « The roles which Plutarch assigns to himself and his addressee in this treatise are the roles which man and woman are to fulfil with respect to woman's education in Plutarch's ideal world » (181). Peut-être pertinents sont enfin les assez nombreux témoignages épigraphiques laissés par des esclaves égyptiens à Chéronée même (Gwyn Griffiths, 94-95, augmenté chez J. Leclant, *Revue Archéologique* 1, 1973, 153); ces actes d'affranchissement dédiés aux dieux indigènes des sujets témoignent de la possibilité d'accointances locales entre Plutarque et l'Égypte. Par le principe des vases communicants, plus grande la familiarité de notre auteur avec cette civilisation, moins indispensable il serait de postuler le même état de fait pour Cléa en dehors des rudiments qui étaient *sine quos non* pour une Isiaque, myste ou bien prêtresse. Il est tentant, vu ce faisceau d'indices, de supposer que Plutarque avait en tête un effet littéraire en faisant à cette amie l'hommage du traité. On saura, en lisant la suite de ce commentaire, qu'il vaudrait mieux ne pas faire grand cas de la suggestion d'Y. Vernière suivant laquelle « la dédicace à Cléa, initiée par ses parents aux mystères gréco-égyptiens, et en outre

présidente de la congrégation des Thyades de Delphes, la met tout naturellement sous le signe d'un syncrétisme total » (*Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque. Essai d'interprétation philosophique et religieuse des Moralia*, Paris 1977, 42). Voir la conclusion générale.

**351C τὰγαθά** : même éclairé par la suite, le sens du mot est moins clair qu'il y paraît. 'Good things' (Babbitt), 'cosas buenas' (García), 'biens' (Froidefond), 'lo bueno' (Pordomingo), 'Gute' (Hopfner, Görgemanns), ressortissent tous au domaine de l'éthique, selon l'optique platonicienne (E. des Places, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, Paris 1964, 3 b β-γ): « la puissance divine est à l'origine de tout bien, cette bienfaisance s'exerce sans autre but que le plaisir de donner et d'être utile » (Babut, 474 bas). Ces traductions peuvent se revendiquer de τᾶλλα μὲν γὰρ ἀνθρώποις ὁ θεὸς ὦν δέονται δίδωσιν ; le tronçon de phrase ὡς οὐδὲν ἀνθρώπων λαβεῖν μεῖζον οὐ χαρίσασθαι θεῷ σεμνότερον ἀληθείας suggère pourtant qu'il doit s'agir ici plutôt des 'bienfaits' des dieux, cf. le 'blessings' de Gwyn Griffiths et la fond de la remarque de Roskam, 215, « the broad term ἀγαθά is subtly channelled into the theoretical realm of ἐπιστήμη, and the highest blessing for men is identified with knowledge of the divine ». Cette nuance de ἀγαθά n'a rien que de très classique; on citera Démosthène, *Sur l'organisation financière* (Discours XIII), 13, ἐγὼ δ' εἰ μὲν ὑμᾶς δυναίμην ὦν λέγω τι πεῖσαι, τηλικαῦτ' ἂν οἶμαι τὴν πόλιν πράξαι ἀγαθὰ ὥστ', εἰ νῦν εἰπεῖν ἐπιχειρήσαιμι, πολλοὺς ἂν ἀπιστῆσαι ὡς μεῖζοσιν ἢ δυνατοῖς, ou *Sur les forfaitures de l'ambassade* (Discours XIX), 92, πῶς οὖν εὐρήσετε ταῦτα δικαίως; ἐὰν μὴ πάνθ' ἅμ' ἔατε ταραττεῖν αὐτόν, τὰ τῶν στρατηγῶν ἀδικήματα, τὸν πόλεμον τὸν πρὸς Φίλιππον, τὰπὸ τῆς εἰρήνης ἀγαθὰ, ἀλλ' ἕκαστον ἐφ' αὐτοῦ σκοπήτε, et A. W. H. Adkins, *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece*, Londres 1972, 125. Ce sens est exactement celui qui convient en 351C δεῖ τὰγαθὰ τοὺς νοῦν ἔχοντας αἰτεῖσθαι παρὰ τῶν θεῶν : Plutarque appelle les dieux 'dispensateurs de bienfaits', ἀγαθῶν δοτῆρες, d'après une tradition très vénérable (Roskam, *Plutarch's Maxime cum principibus philosopho esse disserendum. An Interpretation with Commentary*, Louvain 2009, 187; cf. *Vie de Périclès*, 8. 6, 156C, *De Iside et Osiride*, 361C, 377A-B, *Ad principem ineruditum*, 780D, *Notions communes contre les Stoïciens*, 1065E, 1075E) car il en fait, en *Numa*, 4. 3-4, 62A, et *Notions*, 1075E, la marque cardinale de la bienveillance divine, φιλανθρωπία (voir S. Tromp de Ruiter, 'De vocis quae est ΦΙΛΑΝΘΡΩΠΙΑ significatione atque usu', *Mnemosyne* 59, 1931, 272-6; J. Kabiersch, *Untersuchungen zum Begriff der Philantropia bei dem Kaiser Julian*, Wiesbaden 1960, 26-48; K. Berthelot, *Philanthropia Judaica. Le débat autour de la 'misanthropie' des lois juives dans l'Antiquité*, Leyde 2003, 19-20). Le mot s'étend aux (grands) hommes à partir d'Isocrate et surtout Xénophon (Tromp de Ruiter, 277-82; A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II



*Le dieu cosmique*<sup>2</sup>, Paris 1950, réimpr. 1990, etc, 301-9, notamment 303; H. Martin, 'The Concept of *Philanthropia* in Plutarch's Lives', *American Journal of Philology* 82, 1961, 164-75, e.g. 167-8 pour φιλόανθρωπος = 'plaisant'; V. Azouley, *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, Paris 2004, 319-26) et joute les idées de justice (H. Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege in vorchristlichen Altertum. Ein Beitrag zum Problem "Moral und Gesellschaft"*, Utrecht 1939, 102-14, 133-49, J. Ferguson, *Moral Values in the Ancient World*, Londres 1958, 42-5, 102-17, Berthelot, 233-321; bibliographie plus générale sur la justice et la miséricorde chez W. Wilson, *The Sentences of Pseudo-Phocylides*, Berlin-New York 2005, 84). Pour finir, je voudrais rapprocher de notre emploi de ἀγαθὰ la formule épigraphique de bénédiction πολλὰ καὶ ἀγαθὰ εἶναι τούτῳ καὶ αὐτῷ καὶ πατρίδι καὶ οἴκῳ καὶ τῇ ἔπειτα μνήμῃ καὶ ἐκγόνοις (chez P. Moraux, *Une imprécation funéraire de Néocésarée*, Paris 1959, 11 l. 16-8). On comparera la discussion de Hopfner, 52, et ma note à 351E εὐδαιμον εἶναι τὸ τῇ γνώσει κτλ. pour une confirmation de la justesse du rendu 'bienfaits'.

**351D ἀληθείας** : conçue comme 'aspiration au divin', τῆς περὶ θεῶν ἔφεσις 351E, mais pas nécessairement ici un point de théologie, *pace* Froidefond, 178 note 2. D'une part, l'Égypte connaît d'authentiques divinités de Vérité (J. Hani, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Paris 1976, 105, 122), par contraste avec Isis ou Osiris. D'autre part, Plutarque parle ailleurs de 'la contemplation par la raison de la nature et de la puissance des dieux', θεῶν καὶ θεωρία διὰ λόγου φύσεώς τε αὐτῶν καὶ δυνάμεως (*Vie de Numa*, 3. 8, 61D-E: ἐκ δὲ τούτου πᾶσαν οἰκοθεν ἅμα τρυφὴν καὶ πολυτέλειαν ἐξελαύνων, παντὶ δὲ πολίτῃ καὶ ξένῳ χρῆσθαι παρέχων ἑαυτὸν ἄμεμπτον δικαστὴν καὶ σύμβουλον, αὐτὸς δ' ἑαυτῷ σχολάζοντι χρώμενος οὐδὲν πρὸς ἡδυπαθείας καὶ πορισμούς, ἀλλὰ θεραπείαν θεῶν καὶ θεωρίαν διὰ λόγου φύσεώς τ' αὐτῶν καὶ δυνάμεως, ὄνομα μέγα καὶ δόξαν εἶχεν, ὥστε καὶ Τάτιον τὸν ἐν Ῥώμῃ συμβασιλεύσαντα Ῥωμύλῳ, μιᾷ αὐτῷ θυγατρὸς οὔσης Τατίας, ποιήσασθαι γαμβρὸν ἐκεῖνον), ce qui place très fermement l'accent sur l'intellection. Voir encore 352C ἀλλ' Ἰσιακός ἐστιν ὡς ἀληθῶς ὁ τὰ δεικνύμενα καὶ δρώμενα περὶ τοὺς θεοὺς τούτους, ὅταν νόμῳ παραλάβῃ, λόγῳ ζητῶν καὶ φιλοσοφῶν περὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ἀληθείας, commenté par D. S. Richter, 'Plutarch on Isis and Osiris: Text, Cult, and Cultural Appropriation', *Transactions of the American Philological Association* 131, 2001, 199. À rebours, nous avons 371A tel que l'exploite Gwyn Griffiths (487) ἐν μὲν οὖν τῇ ψυχῇ νοῦς καὶ λόγος ὁ τῶν ἀρίστων πάντων ἡγεμὼν καὶ κύριος Ὁσιρίς ἐστιν et l'évocation, stoïcissante et très nettement idéalisée, du genre de vie des prêtres égyptiens par le ιερογραμματεὺς Chérémon préservée dans Porphyre (*De l'abstinence*, 4.6.2 = fr. 10 Van der Horst = *FGrHist* 618 F 6, incipit) τὰ γοῦν κατὰ τοὺς Αἰγυπτίους ιερέας Χαιρήμων ὁ στωικὸς ἀφηγούμενος, οὗς καὶ φιλοσόφους

ὑπειλῆφθαι φησὶ παρ' Αἰγυπτίοις, ἐξηγεῖται ὡς τόπον μὲν ἐξελέξαντο ἐμφιλοσοφῆσαι τὰ ἱερά. πρὸς τε γὰρ τὴν ὅλην ὄρεξιν τῆς θεωρίας συγγενὲς ἦν. Dans ce dernier passage, certes la contemplation est philosophique (M. Patillon, A.-P. Segonds et L. Brisson, *Porphyre. De l'abstinence*, III Livre IV, « C.U.F. », Paris 1995, 50 note 41), mais il n'est pas explicitement question de rationalité. Enfin et surtout, le fait que la théologie plutarchéenne soit un processus platonisant qui identifie les dieux avec la transposition symbolique, spirituelle, des premiers principes n'impose pas impérieusement de croire que ladite théologie était d'essence mystérique et initiatique égyptienne comme le veut Hani, 180-1 (cf. M. Malaise, *Revue Belge de philologie et d'histoire* 57, 1979, 419); ainsi que le rappelle Richter, 198, « Plutarch creates an implicit hierarchy of Greek philosophy over Egyptian cults » dans le passage de 352C cité plus haut. Ce dernier point est de grande conséquence pour l'interprétation du traité; on y reviendra à propos de 351F 'Ελληνικὸν γὰρ ἡ Ἰσίς ἐστὶ καὶ ὁ Τυφὼν et de 354E-F. La 'valeur théologique' d'ἀληθεία au sens de Froidefond ('Vérité') ne s'exprime guère de manière indiscutable que vers la fin du *De Iside*, en 382D-E : ὡς οἱ... διὸ καὶ Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης ἐποπτικὸν τοῦτο τὸ μέρος τῆς φιλοσοφίας καλοῦσιν, ὡς οἱ... πρὸς τὸ πρῶτον ἐκεῖνο καὶ ἀπλοῦν καὶ ἄυλον ἐξάλλονται, καὶ θιγόντες ἀπλῶς (ὅλως Froidefond) τῆς περὶ αὐτὸ καθαρᾶς ἀληθείας οἷον ἐντελὴ τέλος ἔχειν φιλοσοφίαν νομίζουσι. On la trouve également, e.g., dans l'évocation de τῆς Πυθίας διάλεκτος en *Sur les oracles de la Pythie*, 408F, où il est question de εὐθεῖα πρὸς τὴν ἀλήθειαν οὔσα (S. Schroeder, *Plutarchs Schrift De Pythiae Oraculis. Text, Einleitung und Kommentar*, Stuttgart 1990, 434-5).

351D σεμνοτέραν ἀπέφηνε τὴν τοῦ Διὸς ἡγεμονίαν ἐπιστήμη καὶ σοφαὶ πρεσβυτέραν οὖσαν : l'exégèse philosophico-religieuse de la citation de l'*Iliade*, 13.354-5, expliquant la précellence de Zeus sur Poséidon par la plus grande sagesse garantie par l'aïnesse (ἀλλὰ Ζεὺς πρότερος γεγόνει καὶ πλείονα ἤιδει, 355; mais la violence y est sous-jacente: W. Allen, 'Divine Justice and Cosmic Order in Early Greek Epic', *Journal of Hellenic Studies* 126, 2006, 8, 17), tire cette supériorité du côté du νοῦς (M. Hillgruber, *Die Pseudoplutarchische Schrift De Homero*, Wiesbaden 1999, II, 255-6), conformément aux schémas de pensée helléniques. Cf. la scholie bT à 13.355, τοὺς πρεσβυτέρους αἰεὶ πολυπειροτέρους φησὶν (Erbse, III, 467); Eustathe, III, p. 484. 22 van der Valk, γηραιότερῳ οἰκεῖον καὶ λογιωτέρῳ ἢ φρονιμωτέρῳ τινῶν ; et surtout la glose de Julien après avoir cité le vers 355, ἐπιστήμη γὰρ ἡμῶν οἱ θεοὶ διαφέρουσιν· ἡγεῖται γὰρ ἴσως καὶ αὐτοῖς τῶν καλῶν τὸ αὐτοὺς γινώσκειν (*Contre les Cyniques ignorants* [Discours 6], 5, 184B-C, pp. 148-9 Rochefort). Il est donc vain de chercher au télécopage entre aïnesse et supériorité exprimée par le passage iliadique un intertexte platonicien, *contra* Froidefond, 252 note 4. Plutarque aime ce



couplet investi d'un certain poids dans l'intervention de Poséidon contre les Troyens (C. Michel, *Erläuterungen zum N der Ilias*, Heidelberg 1971, 53-5); il exploite ici ses possibilités métaphysiques après en avoir soupesé la justesse sous l'angle stoïcisant et médio-platonicien de la dépendance de toutes les vertus envers la φρόνησις dans son *Comment écouter les poètes*, 32A: θειότατον γὰρ ἀποφαίνει τὴν φρόνησιν καὶ βασιλικώτατον, ἐν ᾗ τίθεται τὴν μεγίστην ὑπεροχὴν τοῦ Διός, ἅτε δὴ καὶ τὰς ἄλλας ἀρετὰς ἐπεσθαι ταύτῃ νομίζων, bien expliqué chez R. Hunter et D. Russell, *Plutarch. How to Study Poetry (De audiendis poetis)*, Cambridge 2011, 180. L'emploi de σεμνότερος couplé avec ἐπιστήμη et σοφία en 351D suggère que le Chéronéen ne sépare pas ici la pensée théologique exprimée par le premier vocable de la philosophie reflétée par les deux autres. Pour autant, cet emploi du comparatif de σεμνός ne possède pas nécessairement une valeur forte. Dans le cas de Zeus supérieur en ἐπιστήμη et en σοφία à son frère, 'plus digne' est un rendu sans doute préférable à 'plus auguste' ('es mas augusta' Pordomingo, 'l'emporte en majesté', Froidefond), pour les raisons mises en valeur par F. Frazier, *Histoire et morale dans les Vies Parallèles de Plutarque*, Paris 1996, 51-3. On sait au demeurant que le sémantisme de σεμνός s'affaiblit en grec impérial, notamment biblique et patristique (C. Spicq, *Notes de lexicographie néo-testamentaire*, Göttingen 1978, II, 791-5 = *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Fribourg 1991, 1380 sqq.). Ce n'est certainement pas une coïncidence si Babbitt, Hopfner, Gwyn Griffiths, García et Görgemanns se rejoignent sur la traduction 'nobler' ~ 'más noble' ~ 'ehrwürdiger' (H.), 'herrscherliche Würde' (G.).

**351D-E τῆς αἰωνίου ζωῆς — εὐδαιμον :** malgré Gwyn Griffiths, 255 (une note admirable), les précédents grecs de l'idée de la vie éternelle ne remontent pas à Platon. Plutarque le savait bien, à en juger par les citations épiques du *Comment écouter les poètes*, 20E-F, Homère liait déjà cette condition et la félicité, témoin l'*Odyssée*, 6.46, τῶι ἔνι τέρπονται μάκαρες θεοὶ ἡμᾶτα πάντα, en attendant l'attitude autocentrée de l'*Hymne* à Apollon, 182-6 (J. Griffin, *Homer on Life and Death*, Oxford 1980, 191). Voir C. de Heer, MAKAP – ΕΥΔΑΙΜΩΝ – ΟΛΒΙΟΣ – ΕΥΤΥΧΗΣ. *A Study of the Semantic Field Denoting Happiness in Ancient Greek to the End of the 5th Century B.C.*, Amsterdam 1969, 4-6; M. McDonald, *Terms for Happiness in Euripides*, Göttingen 1978, 10-1; G. Sissa et M. Detienne, *The Daily Life of the Greek Gods*, Stanford 2000, 43, 81-2. Les dieux suméro-akkadiens ne sont guère différents (leur éternité: R. A. di Vito, *Studies in Third Millenium Sumerian and Akkadian Personal Names. The Designation and Conception of the Personal God*, Rome 1993, 215, 263, 308, 316: leur félicité maintenue par le service cultique dans leurs temples: M. B. Hundley, *Gods in Dwellings. Temples and Divine Presence in the Ancient Near East*, Atlanta 2013, 8-9, 77-8; le lexique du bonheur et de la

joie: respectivement E. Flückiger-Hawker, *Urnamma of Ur in Sumerian Literary Tradition*, Fribourg, Suisse-Göttingen, 1999, 165 ad 20, 200 bas, et M. Jaques, *Le vocabulaire des sentiments dans les textes sumériens. Recherche sur le lexique sumérien et akkadien*, Münster 2006, 33-83); de même, les bénédictions associent explicitement bonheur et longévité exempte de maux (S. Parpola, *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal*, I, Kevelaer / Neukirchen-Vluyn 1970, n<sup>os</sup> 122 obv. l. 10-13 et 264 début, pp. 92, 93 et 206, 207).

351E εὔδαιμον εἶναι τὸ τῇ γνώσει μὴ προαπολιπεῖν τὰ γινόμενα· τοῦ δὲ γινώσκειν τὰ ὄντα καὶ φρονεῖν ἀφαιρεθέντος, οὐ βίον ἀλλὰ χρόνον εἶναι τὴν ἀθανασίαν : l'idée est que rien de ce qu'il advient ou qui devient (τὰ γινόμενα, 'les (choses) qui se produisent', par suite 'les événements', 'les devenants', etc: M. Noussia-Fantuzzi, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, Leyde-Boston 2010, 241; cf. des Places, *Lexique*, 112 haut, 2°-3°, ou les attendus de la *Métaphysique*, Z, 7, 1032 a 12-9, richement expliqués chez M. Frede et G. Patzig, *Aristoteles, Metaphysik Z. Text, Übersetzung und Kommentar*, Heidelberg 1988, II *Kommentar*, 104-9) ne προαπολείπει à la connaissance de la divinité. La πρόνοια divine (ce sur quoi S.-P. Bergjan, *Der fürsorgende Gott. Der Begriff der ΠΡΟΝΟΙΑ Gottes in der apologetischen Literatur der alten Kirche*, Berlin 2002, 9-80) distingue l'existence éternelle de la 'mera duración de tiempo' (García), voir J. M. Dillon, *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220*<sup>2</sup>, Ithaca 1998, 208-11; F. Ferrari, 'Πρόνοια platonica e νόσις aristotelica: Plutarco e l'impossibilità di una sintesi', dans A. Pérez Jiménez, J. García López et Rosa M. Aguilar (edd.), *Plutarco, Platón y Aristoteles. Actas del V Congreso Internacional de la I.S. (Madrid-Cuenca, 4-7 de Mayo de 1999)*, Madrid 1999, 63-77; N. D. Lewis, *Cosmology and Fate in Gnosticism and Graeco-Roman Antiquity. Under Pitiless Skies*, Leyde 2013, 32-3; et, plus largement, Frazier et D. F. Leão (edd.), *Tychè et Pronoia. La marche du monde selon Plutarque*, Coimbra 2010, VIII-IX et XI-XII (Frazier), 145-7 *passim* (M.-R. Guelfucci), 213-7 (R. Scannapieco). Mais le membre de phrase τὸ τῇ γνώσει μὴ προαπολιπεῖν τὰ γινόμενα est extrêmement difficile. La félicité de la vie éternelle découle soit de la connaissance de tous les existants, une idée platonicienne tautologique puisque τὰ γινόμενα équivaut alors au τὰ ὄντα qui suit; soit de la (pré)science de ce qui va arriver, ce dont on ne peut non plus se satisfaire, malgré une ontologie impeccable, puisque προαπολιπεῖν ne signifie pas 'échapper' et que, même en lui attribuant son vrai sens, e.g. 'the happiness which marks even the eternal life which God enjoys consists in the fact that his knowledge does not lag behind events' Gwyn Griffiths, il est construit avec le complément au datif τὸ τῇ γνώσει ; soit enfin 'in der Erkenntnis das Werdende nicht vorher hinter sich läßt', avec un emploi transitif du verbe peu conforme aux habitudes de Plutarque

et un contraste entre la connaissance humaine et celle des dieux qui peut sembler purement en l'air (discussion de ces trois exégèses chez Roskam, 'An Exegetical Note on Plutarch, *Isis and Osiris* 351E', *Emerita* 83, 2015, 158-61). Des deux traductions qui lui ont échappées, l'une, celle de Görgemanns, tente de faire le mot à mot mais aboutit au bizarre « darin besteht, daß es in der Erkenntnis (τῇ γνώσει !) nicht eher zu Ende kommt (προαπολιπεῖν !) als die Welt des Werdens und Geschehens »; la seconde, dans l'Introduction générale' de Flacelière à *Plutarque. Œuvres morales*, I.1, CLXXII, tranche avec beaucoup d'élégance les difficultés et anticipe quelque peu la solution de Roskam: « je pense même que la félicité de la vie éternelle, qui est le lot de Dieu, consiste en ceci que rien de ce qui est n'échappe à sa connaissance, et que, s'il n'avait pas la possibilité de tout connaître et de tout concevoir, son immortalité serait moins une vie qu'une simple durée » (Flacelière, CLXXII-CLXXIII, retraduit avec bonheur 351C-352A). Il aurait dû citer le passage parallèle de Julien, 6.5, 184C (p. 149 Rochefort): ὅσῳ δὴ κρείττονες ἡμῶν εἰσι τὴν οὐσίαν, τοσούτῳ γνόντες ἑαυτοὺς ἴσχουσι τῶν βελτιόνων ἐπιστήμην. Roskam propose la traduction littérale et serrée que voici: « in my opinion, the happiness of even the eternal life, which God has obtained as his portion, consists in the fact that the things that come to be do not, through knowledge, fail in advance. But if one takes away knowledge of what exists and thinking, immortality would not be life but a mere passage of time ». Il s'attache par la suite, 161-4, à démontrer que la connaissance divine mise en avant par Plutarque est à la fois celle des intelligibles et des sensibles; la liberté humaine n'est en rien altérée puisque Dieu opère de façon providentialiste par pure φιλάνθρωπία. « His knowledge has nothing static, is not limited to real being, to what a Platonist would call ὄντως ὄν, but takes into account contingent events too. Now Plutarch does not go so far as to conclude that this knowledge of particular contingencies also affects God's essence, yet he does argue in this striking passage that it is at least partly constitutive of his eternal blessedness (...). I would regard this position as the crystallization of the ultimate consequence of Plutarch's providential thinking of God. For Plutarch's God is a lover of mankind (φιλάνθρωπος) who derives pleasure from the mere act of being gracious and doing good (*Friends and Flatterers* 63F). To the extent, then, that God's providence contributes to his happiness and that his knowledge of τὰ γιγνόμενα is a necessary condition for his providential working we may indeed conclude that this knowledge directly contributes to God's eternal blessedness » (162-3). Si telle est bien la position de Plutarque dans cette phrase dense mais qui marque nettement la progression de la pensée (οἶμαι δέ... τοῦ δέ) et dont l'ontologie est, en définitive, évocatrice (« it is through his knowledge (causal dative) that God does not leave τὰ γιγνόμενα beforehand, or intransitively, that these γιγνόμενα do not fail in advance. To my mind the prefix προ- is an important key for a correct understanding of what this precisely means. It obviously denotes

that something happens ‘before’ something else », 162), le ἀγαθὰ de l’incipit justifie pleinement la nuance philanthropique dont je le crois investi et confirme en retour l’interprétation de Roskam (même s’il aurait peut-être fallu tenir compte de Julien). Le dieu éternellement bienheureux car sa science des réalités intelligibles et des événements à mesure qu’ils arrivent fait en sorte qu’ils n’échouent pas, ce dieu-là nous comble de ses bienfaits.

## Chapitre 2

351E διὸ θεϊότητος ὄρεξις ἐστὶν ἡ τῆς ἀληθείας, μάλιστα δὲ τῆς περὶ θεῶν ἔφεσις : cf. P. van Nuffelen, *Rethinking the Gods. Philosophical Readings of Religion in the Post-Hellenistic Period*, Cambridge-New York 2011, 55-6, en particulier 56 note 47, pour cette équation typiquement platonicienne entre la connaissance, la vérité et le divin. Il faut remonter au *locus classicus*, le mythe de l’attelage de l’âme en *Phèdre*, 247 d 1-e 2: ἄτ’ οὖν θεοῦ διάνοια νῶι τε καὶ ἐπιστήμη ἀκηράτῳ τρεφομένη, καὶ ἀπάσης ψυχῆς ὅση ἂν μέλιτι τὸ προσῆκον δέξασθαι, ἰδοῦσα διὰ χρόνου τὸ ὄν ἀγαπαῖ τε καὶ θεωροῦσα τάλῃθι τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ, ἕως ἂν κύκλῳ ἡ περιφορὰ εἰς ταῦτόν περιενέγκῃ. ἐν δὲ τῇ περιόδῳ καθορᾷ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾷ δὲ σωφροσύνην, καθορᾷ δὲ ἐπιστήμην, οὐχ ἥ γένεσις πρόσσεστιν, οὐδ’ ἡ ἐστὶν που ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ οὔσα ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὄντως ἐπιστήμην οὔσαν. Comme le dit G. Reale à d 1-4, « la ragione è nutrita dalla scienza, e la scienza consiste nella visione dell’Essere e nella contemplazione della Verità (la Verità coincide con l’Essere). E de questa visione dell’Essere e della Verità l’anima trae lietezza e godimento spirituale » (*Platone. Fedro*, Milan 1998, 216). Les conséquences de la différence fondamentale existant entre les âmes humaines qui contemplent bien fugacement ces Idées de la Justice, de la Maîtrise de soi (σωφροσύνη) et de la Connaissance (ἐπιστήμη) et les divinités qui, une fois régalingées de ces Idées, regagnent leur demeure céleste (247 e 2-4 καὶ τὰλλα ὡσαύτως τὰ ὄντα ὄντως θεασαμένη καὶ ἐστιαθεῖσα, δῦσα πάλιν εἰς τὸ εἶσω τοῦ οὐρανοῦ, οἴκαδε ἦλθεν) expliquent à la fois la méthode dialogique et la réminiscence platoniciennes; voir, entre autres, J. Laborderie, *Le dialogue platonicien de la maturité*, Paris 1978, 198-9. L’ἀνάμνησις fut, par suite, le point de doctrine le plus controversé à l’époque impériale, notamment par les chrétiens: J. H. Waszink, *Quinti Septimi Florentis Tertulliani De Anima. Edited with Introduction and Commentary*, Amsterdam 1947, 2<sup>e</sup> éd., Leyde-Boston 2010, 304-7; etc. Signalons encore les discussions stimulantes de la vérité selon Platon par T. E. Knight, ‘The Use of Aletheia for the ‘Truth of Unreason’: Plato, the Septuagint, and Philo’, *American Journal of Philology* 114, 1993, 584-9, et de la raison en tant que principe divin par S. Menn, *Plato on God as Nous*, South Bend, Ind. 1995, 6-18, surtout 8-10, 14 sqq. (sa tendance à prendre au sérieux le Démonstrateur du *Timée* est désormais nettement plus consensuelle; voir S. Broadie, *Nature and Divinity in Plato’s*

*Timaeus*, Cambridge-New York 2014, 12-24, 279-80). La connexion entre Isis et vérité mystérique (van Nuffelen, 'Words of Truth: Mystical Silence as a Philosophical and Rhetorical Tool in Plutarch', *Hermathena* 182, 2007, 22-4) ne doit évidemment pas grand-chose à Platon. La présente amorce doctrinale de Plutarque introduit avec naturel et habileté à la fois le culte isiaque dans la mesure où, étymologiquement parlant, le nom même de la déesse est porteur de vérité (ἦν σὺ θεραπεύεις ἐξαιρέτως σοφὴν καὶ φιλόσοφον οὖσαν, ὥς τοῦνομά γε φράζειν ἔοικε).

**351F** Ἑλληνικὸν γὰρ ἡ Ἴσις ἐστὶ καὶ ὁ Τυφὼν : pour ce type d'étymologies, bonne synopse de Hopfner, 53-54. L'affirmation de Plutarque confond deux mythologèmes distincts, Typhon étant un dieu authentiquement grec (Hopfner, 55-6; A. Ballabriga, 'Le dernier adversaire de Zeus. Le mythe de Typhon dans l'épopée grecque archaïque', *Revue de l'Histoire des Religions* 207, 1990, 3-30, surtout 5-21; M. Davies et P. J. Finglass, *Stesichorus, The Fragments. Edited with Introduction, Translation, and Commentary*, Cambridge 2014, 563-4) secondairement assimilé à Seth alors qu'Isis n'est que l'épel d'une déesse acclimatée (Gwyn Griffiths, 258-9; cf. R. Hannig, *Ägyptisches Wörterbuch*, I *Altes Reich und Erste Zwischenzeit*, Mainz 2003, 1582-3, id., II *Mittleres Reich und zweite Zwischenzeit*, Mainz 2006, vol. 2, 2293-8, C. Leitz (dir.), *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen* Louvain 2002-2003, s.vv. *3s.t.*, *jws.t* et *s.t.*, spécialement I, 61-79 [*3s.t.*], J. Osing, 'Isis und Osiris', *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 30, 1974, 102-7 [*jws.t* = **HCE**]). Sur le caractère hellénique du nom d'Isis, les contributions de Richter ont permis de progresser bien au-delà du commentaire, trop strictement philologique, de Gwyn Griffiths, 257-9, et apparaissent peu ou prou définitives, si l'on en juge par la confirmation de E. Finkelpearl ('Egyptian Religion in *Met.* 11 and Plutarch's *Dio*: Culture, Philosophy, and the Ineffable', dans W. Keulen et U. Egelhaaf-Gaiser (edd.), *Aspects of Apuleius's Golden Ass. Volume III The Isis Book*, Leyde 2012, 185-6): 'Plutarch on Isis and Osiris', 195-198; *Cosmopolis. Imagining Community in Late Classical Athens and the Early Roman Empire*, New York-Oxford 2011, 214-7. Voici le résumé qu'en donne Richter lui-même: « as in the *De malignitate Herodotis*, so in the *De Iside*, the Greek literary tradition is the repository of truths about the gods. In the absence of this interpretive frame (...) Egyptian cult remains at the level of barbaric superstition. I have tried to show that this cultural hierarchy is implicit in the statement 'Isis is a Greek name.' To derive the name of the Egyptian goddess from a Greek word renegotiates the historical relationship Greek and Egyptian cult [??] that Plutarch found so objectionable in the *De malignitate Herodotis*. Over against the Herodotean statement that 'the names of the gods came from Egypt to Greece,' Plutarch claims that, in fact,



the name of the most important Egyptian goddess is Greek. The historical and etymological arguments with which Plutarch supports this claim seems specious, but the statement is nevertheless programmatic. Temporal priority becomes a metaphor, in a sense, for theological superiority. The *De Iside* would convince its readers that truth, and especially the truth about the gods, is available to those imbued with the *paideia* of Greek philosophy » (*Cosmopolis*, 228-9; il doit manquer un 'between' entre 'relationship' et 'Greek'). En revanche, l'étude généralement citée à ce propos de F. E. Brenk, 'Isis is a Greek Word. Plutarch's Allegorization of Egyptian Religion', in Pérez Jiménez et al., *Plutarco, Platón y Aristoteles*, 227-38, reproduite dans Brenk, *With Unperfumed Voice. Studies in Plutarch, in Greek Literature, Religion and Philosophy, and in the New Testament Background*, Stuttgart 2007, 334-45, n'est guère qu'une polémique contre D. Dawson à propos des théories alexandrines sur l'interprétation allégorique d'Homère (334 sqq., 341 sqq.) dans laquelle l'allégorisation médio-platonicienne de Plutarque compte en définitive assez peu (337-9). Sur Typhon, en néo-égyptien *tbh*, ce que dit la suite du texte (ὢν πολέμιος τῇ θεῷ καὶ δι' ἄγνοιαν καὶ ἀπάτην τετυφωμένος καὶ διασπῶν καὶ ἀφανίζων τὸν ἱερὸν λόγον, rendu mémorablement par Flacelière « ainsi appelé parce que, tel un typhon, il met en pièces et détruit, sous l'ouragan de l'ignorance et de l'erreur, la parole sacrée ») est transparent et la bibliographie, émanant avant tout de classicistes, s'intéresse de préférence aux rapports ou au syncrétisme de ce personnage avec Seth. On consultera K. S. Kolta, *Die Gleichsetzung ägyptischer und griechischer Götter bei Herodot*, dissertation Tübingen 1968, 161-7; W. Fauth, 'Seth-Typhon, Onoel und der eselköpfige Gott. Zur Theriomorphie der orphitisch-barbelognostischen Archonten', *Oriens Christianus* 57, 1973, 106-20; A. B. Lloyd, *Herodotus Book II. Commentary*, 99-182, Leyde 1976, 111; H. te Velde, *Seth, God of Confusion. A Study of His Role in Egyptian Mythology and Religion*<sup>2</sup>, ibid. 1977, 3-4, cf. 149 (Typhon *qua* la mouture étrangère et négative de Seth); H. Friis Johansen et E. W. Whittle, *Aeschylus. The Suppliants*, s.l. (Aarhus) 1980, II, 442-7, en particulier 442-4; J. Dieleman, *Priests, Tongues, and Rites. The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100-300 CE)*, Leyde-Boston 2005, 130-8 *passim*; enfin et surtout, P. Borgeaud, 'Quelques remarques sur Typhon, Seth, Moïse et son âne, dans la perspective d'un dialogue réactif transculturel', in id., T. Römer et Y. Volokhine (edd.), *Interprétations de Moïse. Égypte, Judée, Grèce et Rome*, Leyde-Boston 2010, 173-81. Citons pour finir, un point de cette dernière étude auquel les hellénistes n'attachent pas toujours l'importance qui convient: « traduction grecque de Seth, auquel la tradition égyptienne peut accorder une tête d'âne, Typhon sera parfois assimilé à l'animal lui-même, dans les textes <égyptiens> magiques de l'époque romaine » (176).

**351F** καὶ διασπῶν καὶ ἀφανίζων τὸν ἱερὸν λόγον, ὃν ἡ θεὸς συνάγει :

« es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der Ausdruck ὁ ἱερὸς λόγος sich auf Osiris bezieht und mit ihm identisch ist. Das Werk der Isis besteht dagegen darin, den ἱερὸς λόγος wieder zusammenzubringen: ὃν ἡ θεὸς συνάγει καὶ συντίθησι καὶ παραδίδωσι τοῖς τελουμένοις θειώσεως (2, 351F) » (H. D. Betz, *Hellenismus und Urchristentum*, Tübingen 1990, 115, cf. la note 18 pour les renvois aux commentateurs); Plutarque y reviendra en 357F-358A Τυφῶνα κυνηγετοῦντα νύκτωρ πρὸς τὴν σελήνην ἐντυχεῖν αὐτῷ, καὶ τὸ σῶμα γνωρίσαντα διελεῖν εἰς τεσσαρεσκαίδεκα μέρη καὶ διαρρίψαι. Le meurtre d'Osiris puis son démembrement aux mains de Seth (Hani, *La religion égyptienne*, 89-93) sont au mieux traités par la prétérition dans les textes égyptiens: Gwyn Griffiths, *The Conflict of Horus and Seth. A Study in Ancient Mythology from Egyptian and Classical Sources*, Liverpool 1960, 5-6; Te Velde, *Seth, God of Confusion*<sup>2</sup>, 82-91, 91-3; Gwyn Griffiths, *The Origins of Osiris and His Cult*, Leyde 1980, 22-3, 24-5; car « myth gives no independent stress to the disorderly, and therefore the Egyptian religious texts contain not a single detailed coherent account of the murder of Osiris by Seth » (Te Velde, 83). Les traditions sont plus loquaces pour ce qui est de la recherche des morceaux par Isis puis de leur revivification: *The Origins of Osiris and His Cult*, 25-27, J. Assmann, *Death and Salvation in Ancient Egypt*, Ithaca 2005, 24-6, 34-6, et cf. H. M. Hayes, *The Organization of the Pyramid Texts. Typology and Disposition*, Leyde-Boston 2012, II, 498-9. Exposé continu du mythe d'Osiris chez R. Ulmer, *Egyptian Cultural Icons in Midrash*, Berlin-New York 2009, 115-20; le survol de W. D. Barker, lui, a le grand mérite de référencer presque tous les textes pertinents (*Isaiah's Kingship Polemic. An Exegetical Study in Isaiah 24-27*, Tübingen 2014, 52-5), dont on trouvera une riche sélection chez Assmann, *The Search for God in Ancient Egypt*, Ithaca-New York 2001, 123-47; leur discussion d'ensemble est conduite dans la dissertation très spécialisée de P. Schilm, *Der Osiris-Mythos als Medium von Lebensdeutung*, Hambourg 1999. Ce que Plutarque entend faire signifier ici à la légende osirienne est transparent: outre Schilm, 105, cf. J. M. Schott, *Christianity, Empire, and the Making of Religion in Late Antiquity*, Philadelphie 2008, 26-7 « [it is] a Platonic allegory: Isis's restoration of Osiris represents the restoration of the *hieros logos*, the sacred truth, which is the possession of those who practice a philosophical life and has at its end 'knowledge of the first, the lord, the intelligible one' (*On Isis and Osiris*, 2.352a) ». Ces divinités sont des *daimones* naturellement, ou principalement, bienveillants en conflit avec le mauvais *daimôn* Typhon si bien que le dualisme plutarchéen se passe au niveau des principes et non pas des dieux individuels: C. S. O'Brien, *The Demiurge in Ancient Thought. Secondary Gods and Divine Mediators*, Cambridge 2015, 96-9. Cf. Hani, *La religion égyptienne*, 233, qui, tentant sans le dire de concilier les chapitres 25 sqq. (tribulations d'Isis et Osiris selon leurs mythes) et 49

sqq. (interprétation de ces mêmes démons comme des puissances cosmiques), écrivait déjà que « à lire l'exposé de Plutarque, il n'est pas nié qu'Osiris, Isis et Typhon soient aussi des êtres, des génies et des dieux, bien au contraire; mais ces êtres incarnent des principes, et c'est sous cet aspect qu'ils sont d'abord considérés. Le débat est ainsi porté du plan physique au plan métaphysique et, à un autre égard, du plan pratique, rituel, initiatique, au plan théorique ». L'appropriation de la mythologie égyptienne pour encoder les principes, ontologiques et noétiques, gouvernant le monde est en effet patente dans notre traité: R. Hirsch-Luipold, *Plutarchs Denken in Bildern. Studien zur literarischen, philosophischen und religiösen Funktion des Bildhaften*, Tübingen 2002, 174-224, surtout 191 sqq. Cela n'implique cependant pas le moins du monde que « l'exégèse démonologique du mythe osirien est essentiellement d'ordre initiatique », comme le maintient Hani, 232, au terme d'un survol utile mais cursif de la démonologie dans l'œuvre (226 sqq.; cette section remplace avantageusement l'analyse superficielle et peu fameuse de G. Soury, *La démonologie de Plutarque. Essai sur les idées religieuses et les mythes d'un platonicien éclectique*, Paris 1942, 87-96).

**351F τοῖς τελουμένοις** : 'à ceux qui sont consacrés', cf. 'den Eingeweihten' (Hopfner), 'a los iniciados' (Pordomingo), 'aux initiés' (Flacelière), et voir Malaise, 'Contenus et effets de l'initiation isiaque', *Antiquité Classique* 50, 1981, 497 note 87; pas besoin de préciser davantage le sens ('those that are initiated into the holy rites' Babbitt, 'a los iniciados en sus ritos santos' García). 'Aux fidèles lors de l'initiation' (Froidefond) et 'und den Menschen in der Mysterienweihe übergib' (Görgemanns) sont de trop libres paraphrases, peut-être inspirées du vigoureux 'those undergoing initiation' de Gwyn Griffiths. L'importance de ce trait, laissé sans commentaire par Hopfner et expliqué beaucoup trop rapidement par le savant gallois (seule sa note 2 en 260 se suffit, et encore y manque-t-il certain titre aulique capital analysé chez K. T. Rydström, 'Hry sšt3 'In Charge of Secrets': The 3000-year Evolution of a Title', *Discussions in Egyptology* 28, 1994, 53-94), a échappé comme de juste aux traducteurs suivants; ce que dit Froidefond, 69-70, de l'initiation aux mystères d'Isis vaut uniquement pour la Grèce de l'époque impériale. L'égyptien emploie le verbe *bs(j)*, 'entrer' ou bien 'jaillir' (Hannig, I, 423, II. 1, 821), deux sens en fait connexes (J.-M. Krutchen, *Les annales des prêtres de Karnak (XXI-XXIII<sup>èmes</sup> dynasties) et autres textes relatifs à l'initiation des prêtres d'Amon*, Louvain 1989, 147-9), dans le cas d'officiels tels que prêtres, vizirs ou rois mais encore de simples travailleurs, pour dire le fait d'introniser' (cf. *bs nsw.t*, 'intronisation du roi'), 'initier', 'introduire' à des doctrines sacrées (N. Grimal, *Les termes de la propagande royale égyptienne de la XIX<sup>e</sup> Dynastie à la conquête d'Alexandre*, Paris 1986, 356 note 1186; Krutchen, 11-13, 14-23, 149-66; P. Wilson, *A Ptolemaic Lexicon. A Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu*, Louvain 1997,

330-1; I. Moyer, *Egypt and the Limits of Hellenism*, Cambridge 2011, 259-61) ou pour exprimer l'avancement du prêtre dans la hiérarchie (Krutchen, 167-92). « En pratique, *bs(j)* revient (...) à passer d'un milieu, généralement liquide, confiné et sombre, à un autre, aérien et lumineux, qui sera, de ce fait, souvent perçu comme supérieur. Au figuré, qu'il soit intransitif ou transitif (avec ce que l'on fait 'monter' pour objet), ce verbe s'appliquera donc, par définition, à un 'passage' entre deux mondes violemment contrastés, et il impliquera, en outre, une idée de transcendance » (Krutchen, 149). Et il est instructif de trouver abondamment attesté l'usage talismanique de *bs(j)* par l'initié défunt contre les puissances hostiles qui le menacent dans l'au-delà (J. Zandee, *Death as an Enemy According to Ancient Egyptian Conceptions*, Leyde 1960, 253-9; notre connaissance de ces forces est bien synthétisée par P. Mauritsch, *Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten*, Fribourg, Suisse-Göttingen 2002, 213-315). Une question connexe cruciale se pose par rapport au contenu de l'initiation isiaque au temps de Plutarque et d'Apulée (sans parler de la *quaestio uexata* de la naissance et de la renaissance du myste: les bases chez Gwyn Griffiths, *Apuleius of Madaurus, The Isis Book (Metamorphoses, Book XI)*, Leyde 1975, 51-3, 306-7, ou Assmann, 'Death and Initiation in the Funerary Religion of Ancient Egypt', dans W. K. Simpson (ed.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, New Haven 1989, 137-142): de quel type au juste sont les manifestations religieuses isiaques? Tout compte fait, quitte à courir le risque d'une schématisation abusive que permet, et même encourage, le cadre d'une note dans un commentaire comme le nôtre, il ne semble véritablement pas que les mystères d'Isis, et le fond même du culte, aient été d'une typologie impliquant une conversion au sens que nous Modernes donnons à ce mot (contre la thèse de N. Shumate, *Crisis and Conversion in Apuleius' Metamorphoses*, Ann Arbor 1996, suivant laquelle le livre XI serait un véritable 'conversion narrative'; réfutation convaincante chez K. R. Bradley, *Apuleius and Antonine Rome. Historical Essays*, Toronto-Buffalo-Londres 2012, 24-34), ce qui excluait toutes autres croyances grecques ou romaines traditionnelles (F. Dunand, 'Culte d'Isis ou religion isiaque?', dans L. Bricault et M. J. Versluys (edd.), *Isis on the Nile. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt (...)*, Leyde-Boston 2010, 50-4, en particulier 50-1 note 47). Pour Bradley, 24, « in view, therefore, of the non-exclusive, non-competitive, polytheistic setting of the events of book 11, Lucius's cannot in my view be properly classified as a 'conversion' comparable to the cases of Christian conversion », ce qui vaut notamment contre Shumate, 197; par ailleurs, « in actual fact, there is neither proof nor clue that the tale of the final conversion of Lucius in the *Metamorphoses* involved the abandonment of the author's previous philosophical view (or part of it) in favour of henotheistic religious choice » (V. Gasparini, 'Isis and Osiris: Demonology vs. Henotheism?', *Numen* 58, 2011, 706). « On doit bien admettre », conclut Dunand, 54-5, « que, dans le cadre de

l'initiation aux mystères égyptiens, un sens nouveau était donné à l'existence du myste, par la promesse d'une vie bienheureuse dans l'au-delà, mais ce sens et cette promesse n'étaient pas différents de ceux que, à la même époque, la religion égyptienne proposait à tous ceux qui la pratiquaient. Que, pour certains, la démarche de l'initiation ait représenté une 'conversion', c'est très probable. Mais on se souviendra qu'à l'époque impériale certains individus ont 'collectionné' les initiations: c'est le cas d'Apulée lui-même, qui, dans son *Apologie*, dit avoir été initié en Grèce à différents mystères. Rechercher les différentes réponses possibles aux difficultés et aux angoisses de l'existence a pu constituer une démarche justifiée par 'l'amour de la vérité et la piété envers les dieux', comme dit Apulée; cette démarche paraît en tout cas en contradiction avec l'idée d'un engagement exclusif au service d'une divinité ». Dunand diagnostique une conception fort primesautière de la religion, entendue comme papillonnage culturel; cela ne saurait surprendre chez un auteur en qui coexistent, ludiquement plutôt que transgressivement, de nombreux paradoxes littéraires et culturels (D. L. Selden ne l'a pas compris, lui qui imagine que l'*Africitas* de son style incarne un métissage d'héritages libyco-phénico-romains: 'Apuleius and Afroasiatic Poetics', dans B. T. Lee, Finkelppearl et L. Graverini (edd.), *Apuleius and Africa*, New York-Londres 2014, 205-70, tout particulièrement l'analyse des 'proof texts', sic, en 232-9 [*Métamorphoses*, I. 1, 4-6; *Apologie*, 24. 1-5]; avec son érudition scripturaire étourdissante mais gratuite et ses impasses documentaires sournaises — l'akkadien est exclu du survol de la 'poésie afro-asiatique', 245-56, malgré ses titres formels et stemmatiques à y figurer; etc —, cet article est représentatif du pire comparatisme assertorique qui soit). Un dernier point est à signaler. Non seulement dans les trois premiers chapitres mais dans le *De Iside et Osiride* tout entier, Plutarque joue de l'ambivalence sur le contenu doctrinal du culte isiaque; il insiste sur le silence mystique mais ne s'y tient que très occasionnellement, puisqu'il discute en général avec liberté du mythe de la déesse, de ses rituels, des interprétations qu'il faut en donner ou qui précèdent la sienne. Ce procédé littéraire, surtout sensible à l'échelle de la macrostructure, procède d'une stratégie d'authentification de son exposé théologico-métaphysique qu'il faut bien qualifier de rhétorique (voir van Nuffelen, *Rethinking the Gods*, 57-8, sur les détails de ce diagnostic; plus largement id., 'Words of Truth', 26-8). Je pense aussi que c'est une marque de sa personnalité d'auteur.

351F-352A θειώσεως σώφρονι μὲν ἐνδελεχῶς διαίτηι καὶ βρωμάτων πολλῶν καὶ ἀφροδισίων ἀποχαῖς κολουούσης τὸ ἀκόλαστον καὶ φιλήδονον : le culte gréco-romain d'Isis comportait des périodes récurrentes, qui varient selon les auteurs, où les initiés s'abstenaient de certains aliments, détaillés en 352F-353A, et de rapports charnels. Sur la seconde prescription, cf. surtout Juvénal, 6.535-6, *ille* (sc. le prêtre jouant le rôle d'Anubis) *petit*



*ueniam, quoties non abstinet uxor | concubitu sacris obseruandisque diebus*, bien expliqué chez E. Courtney, *A Commentary on the Satires of Juvenal*, Londres 1980, 288, puis consulter R. E. Witt, *Isis in the Graeco-Roman World*, Ithaca 1971, 97-98, 143-4; Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, Leyde 1973, III *Le culte d'Isis en Asie Mineure. Clergé et rituel des sanctuaires isiaques*, 192-3; S. K. Heyob, *Cult of Isis among Women in the Graeco-Roman World*, ibid. 1975, 119-27; Gwyn Griffiths, *Isis Book*, 290, 291; D. Harmon, 'Religion in the Latin Elegists', *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 16. 3, Berlin-New York 1986, 1930-3; et Alvar, *Romanising Oriental Gods*, 182-6, avant tout 185. Une nouvelle synthèse sur le jeûne et l'abstinence des mystes d'Isis ne serait pas du luxe.

**352A** ἀθρόπτους δὲ καὶ στερρὰς ἐν ἱεροῖς λατρείας ἐθιζούσης ὑπομένειν : le sémantisme de ἱεροῖς dépend de la nature grammaticale que l'on assigne au mot, c'est-à-dire de la construction de la proposition. Est-ce l'épithète du substantif λατρείας, ce qui donne 'les services sacrés', i.e. les rites (Gwyn Griffiths, García, Froidefond, ce dernier si peu littéral qu'il omet ἀθρόπτους : 'mais habituent à supporter l'austère rigueur des saintes pratiques'), ou bien un substantif de plein droit, auquel cas ἱερά recouvre les lieux de culte ('the stern and rigorous services in shrines', Babbitt; 'in den Tempeln bei ernsthaftem und strengem Gottesdienste', Hopfner; 'los duros y rigurosos servicios en los templos', Pordomingo; 'dans les temples les services durs et rudes', Malaise, 'Contenus et effets de l'initiation isiaque', 497 note 88 [pourquoi cette interversion?]; 'in einem kargen und strengen Dienst im Heiligtum', Görgemanns)? L'ordre des mots paraît plus naturel dans la première interprétation, avec ἱεροῖς devant le nom qu'il affecte; néanmoins, la préposition ἐν dérange puisqu'elle ne se construit pas avec le verbe ὑπομένειν sans quoi elle figurerait sans doute en tête de la proposition devant ἀθρόπτους. Le 'austere and difficult services in sacred rites' de Gwyn Griffiths ne montre aucune conscience de l'illogisme sémantique, tandis que 'los austeros y difíciles servicios en sus (= Isis) ritos sagrados' de García essaie vaille que vaille de mitiger cette difficulté. On devrait plutôt reconnaître là un ἐν « of outward circumstances (...) of occupations, poursuit, ἐν φιλοσοφίαι εἶναι *to be engaged in philosophy* Pl. *Phd.* 59a, cf. *R.* 489b » (Liddell-Scott-Jones, *Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*<sup>9</sup>, 552 II.1), puisque un ἐν temporel serait inenvisageable ('durant les', 'au cours des' ἱεροῖς λατρείας); mais force est d'admettre que ἐν ἱεροῖς se justifie mieux au sens locatif. Voilà qui fait nettement préférer la seconde interprétation; la disjonction στερρὰς — λατρείας par ἐν ἱεροῖς est alors une coquetterie de style (forme de chiasme). Comme l'écrit van Nuffelen, « the cult of Isis being a mystery cult, both its *legōmena* ('what is said') and its *drōmena* ('what is done') are images of divine wisdom. In practice, however, the bulk of the interpretation rests on the *hieros logos*

and ritual is just used as an accessory source » (*Rethinking the Gods*, 59-60, qui applique cette remarque aux chapitres 1-11 en entier). Devant ce genre de propositions alambiquées où l'ordre des mots semble être artistique plutôt que logique et décourage le traducteur, on aimerait pouvoir aménager les idées à la manière de Flacelière, lequel remanie la phrase entière pour davantage de clarté, mais, ce faisant, ne dit plus tout à fait les mêmes choses que Plutarque: « mais celle-ci (i.e. la parole sacrée) est rassemblée et recomposée par Isis et livrée aux initiés, que son influence divine (ἐν ἱεροῖς?) tient à l'écart, par un régime constamment modéré, de nombre d'aliments et des plaisirs d'Aphrodite, amortissant ainsi en eux l'intempérance et la sensualité ».

### Chapitre 3

**352A** ἔτι πολλοὶ μὲν Ἑρμοῦ, πολλοὶ δὲ Προμηθέως ἱστορήκασιν αὐτὴν **θυγατέρα** : Hopfner, 58, est schématique et inadéquat; on ajoutera simplement ici, à la note très substantielle et peu ou prou suffisante de Gwyn Griffiths, 263-4, 1° que l'arétalogie de Kymé, 3b, et Diodore, 1.27.4, font dire à Isis qu'elle a reçu l'enseignement d'Hermès-Thoth (ces deux textes chez A. Burton, *Diodorus Siculus Book One. A Commentary*, Leyde 1972, 114-5; on rapprochera, e.g., Jamblique, *Réponse à Porphyre* [= *Les mystères d'Égypte*], 8. 5, évoquant le chemin de l'art théurgique conduisant au démiurge: ὑφηγήσατο δὲ καὶ ταύτην τὴν ὁδὸν Ἑρμῆς, et l'esquisse des divers passages touchant aux rapports entre Hermès et Isis chez Finkelpearl, *Metamorphosis of Language in Apuleius. A Study of Allusion in the Novel*, Ann Arbor 1998, 206-7), et 2° que J. Quaegebeur a montré que cette tradition de transmission hermétique du savoir n'est vraisemblablement pas une invention hellénique ('Diodore I, 20 et les mystères d'Osiris', dans T. DuQuesne (ed.), *Hermes Aegyptiacus. Egyptological Studies for B. H. Stricker*, Oxford 1995, 178-9). Sur Isis fille d'Hermès chez les Grecs et les Romains, Festugière, *Hermès Trismégiste. Corpus Hermeticum*, III *Fragments et extraits de Stobée, I-XXII*, « C.U.F. », Paris 1954, CXXVII, et Gwyn Griffiths, *Isis Book*, 282, constituent un bon début. Isis fille de Prométhée (*Isis Book*, 253; etc) est une généalogie qui remonte aussi haut que la fin du IV<sup>e</sup> siècle et Anticlède d'Athènes, *FGrHist* 140 F 13 = *De Iside et Osiride*, 37, 365F, ἐὼ καὶ Ἀντικλείδην λέγοντα τὴν Ἴσιν Προμηθέως οὔσαν θυγατέρα Διονύσῳ συνοικεῖν; voir le commentaire de Jacoby à Istros le Callimachéen, 334 F 43, Ἴσιν δὲ τὴν καὶ Ἰώ φασιν διὰ τὸ ἰέναι αὐτὴν διὰ πάσης τῆς γῆς πλανωμένην (*FGrHist. Dritter Teil b (Supplement) Nos. 323a-334*, Leyde 1954, I *Text*, 650, et II *Notes - Addenda - Corrigenda - Index*, 519). « We cannot make out the origin, the development, and the ramifications of the individual inventions, but what was said about Prometheus and Io<-Isis> is, of course, connected with the arguments attempting to prove that Argos was an Egyptian colony even before the arrival of Danaos. We may judge the value of these arguments from Hekataios' proof for the

Egyptian character of Athens: these matters must not be taken seriously, but on the other hand they must not be interpreted away » (650). Il semble acquis, pour finir, que Io est le masque littéraire d'Isis chez Lycophron, 1291-5: Gwyn Griffiths, 'Lycophron on Io and Isis', *Classical Quarterly* 36, 1986, 472-4; S. Hornblower, *Lycophron Alexandra. Greek Text, Translation, Commentary, and Introduction*, Oxford 2015, 455-7.

352B καὶ δεικνύουσιν (sc. Ἴσις) τὰ θεῖα τοῖς ἀληθῶς καὶ δικαίως ἱεραφόροις καὶ ἱεροστόλοις προσαγορευομένοις· οὗτοι δ'εἰσὶν οἱ τὸν ἱερὸν λόγον περὶ θεῶν πάσης καθαρεύοντα δεισιδαιμονίας καὶ περιεργίας ἐν τῇ ψυχῇ φέροντες ὥσπερ ἐν κίστῃ καὶ περιστέλλοντες, τὰ μὲν μέλανα καὶ σκιώδη τὰ δὲ φανερὰ καὶ λαμπρὰ τῆς περὶ θεῶν ὑποδηλοῦντα (v.l. ὑποδηλοῦντες) οἰήσεως, οἷα καὶ περὶ τὴν ἐσθῆτα τὴν ἱερὰν ἀποφαίνεται : la construction de οὗτοι ... ἀποφαίνεται est claire (Gwyn Griffiths, García, Pordomingo, en substance aussi Hopfner); Isis leur ayant montré τὰ θεῖα, 'les objets divins' plutôt que les 'doctrines sacrées', lequel ferait double emploi avec le τὸν ἱερὸν λόγον qui va suivre (διὸ καὶ τῶν ἐν Ἑρμοῦ πόλει Μουσῶν τὴν προτέραν Ἴσιν ἅμα καὶ Δικαιοσύνην καλοῦσι, σοφὴν οὔσαν, ὥσπερ εἴρηται, καὶ δεικνύουσιν κτλ., οὐ διό et Δικαιοσύνη sont élucidés par Roskam, 222-3), les ἱεραφόροι portent dans la 'boîte' de leur âme le ἱερὸς λόγος tandis que les ἱεροστόλοι veillent sur les habits tantôt obscurs et tantôt clairs qui laissent pressentir la doctrine isiaque sur les dieux analogiquement à la robe sacrée (d'Isis? cf. M. Marcovich, 'The Isis with Seven Robes', *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 64, 1986, 296; le ἱερά qui apparaît dans οἷα καὶ περὶ τὴν ἐσθῆτα τὴν ἱερὰν ἀποφαίνεται peut très difficilement être quelque chose d'abstrait comme τὸν ἱερὸν λόγον mais doit nous renvoyer au τὰ θεῖα de l'incipit, dont il précise la nature). Sur ces deux types de célébrants, soit des mystes assumant ces fonctions, soit des prêtres spécialisés, compulser C. A. Lobeck, *Aglaophamus siue de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres*, I, Königsberg 1829 et réimpr., 371-3 (les ἱεροστόλοι); Hopfner, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, I, Leipzig 1921, §§ 678-9, pp. 172-3; id., *Plutarch über Isis und Osiris*, 59-60; L. Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern. Epigraphische Studien zur Verbreitung und zu den Trägern des ägyptischen Kultes*, Berlin 1970, 61-3; et Dunand, *Le culte d'Isis...*, III, 157-9. Si cette dernière, dans sa recension très détaillée de Gwyn Griffiths (*Revue d'Égyptologie* 30, 1978, 234) a raison de considérer que φέροντες et περιστέλλοντες se rapportent simultanément aux ἱεραφόροι et aux ἱεροστόλοι, on ne la suivra pas lorsqu'elle se figure qu'« il est clair que Plutarque ne fait pas de distinction entre ces personnages et qu'il leur attribue une fonction commune, qui est de 'conserver' la doctrine sacrée tout en diffusant quelques éléments à ceux qui en sont dignes »; elle songe en effet aux enseignements de ces prêtres, d'après Babbitt (et Froidefond). Or ces derniers

obscurcissent tout ensemble la construction et l'idée en prenant περιστέλλειν au sens métaphorique de 'revêtir de' = 'voiler, dissimuler au moyen de'; leur objection, tacite chez le traducteur anglais, explicite chez l'éditeur Budé, est que « τὸν ἱερὸν λόγον hic est 'scientia deorum', quae non uulgatur » (Froidefond *in apparatu* et 255 note 1). « And they cloak them (τὸν ἱερὸν λόγον) with secrecy, thus giving intimations, some dark and shadowy, some clear and bright, of their concepts about the gods, intimations of the same sort as are clearly evidenced in the wearing of the sacred garb » ~ « et la dérobent derrière les symboles tantôt obscurs et sombres, tantôt clairs et lumineux, auxquels s'adresse la croyance des fidèles, figures qu'on retrouve justement sur le vêtement rituel ». Le maintien du secret de la doctrine sacrée n'est pas argumenté par Babbitt; cette *disciplina arcani* repose surtout, chez Froidefond, sur la pétition de principe d'après laquelle Plutarque pratiquerait ici un syncrétisme avec les cérémonies éleusiniennes ('Notice', 68-9, notamment 69; « ces Mystères auraient donc comporté tous les éléments des Mystères grecs et en particulier de ceux d'Eleusis: obligation du secret, jeûne et retraite, communication d'un ἱερός λόγος (...). L'allusion à la ciste scellée contenant les ἱερά évoque le cortège des mystères d'Eleusis », cf. le propos nuancé de Hani, *La religion égyptienne*, 182-3). N'est-ce pas assérer ce qu'il faudrait démontrer? En vérité, comment Plutarque pouvait-il se faire comprendre des Grecs sans leur parler ici le seul langage qu'ils connaissaient: celui de leurs propres mystères? Le syncrétisme peut donc être un trompe-l'œil; de fait, la meilleure étude du système théologico-mystérique esquissé en 351F-352A (le peu connu Betz, *Hellenismus und Urchristentum*, 112-9) ne le rapporte en rien aux *Eleusiniana*, ce qui est significatif. En outre, ἱερὸν λόγον va avec le participe ὑποδηλοῦντα dont l'hiatus et l'ambiguïté dérangent Babbitt et Froidefond, si bien qu'ils le changent en ὑποδηλοῦντες (leçon d'un manuscrit retrouvée par Bachet de Méziriac puis adoptée par une pléiade de philologues illustres, en dernier lieu Görgemanns); or cette conjecture est superflue puisque le neutre convient parfaitement dans ladite construction (voir A. E. J. Holwerda, *Specimen literarium continens disputationem de dispositione uerborum in lingua Graeca, in lingua Latina et apud Plutarchum, cui accedunt commentarioli in libros De Iside et Osiride et De genio Socratis*, dissertation Utrecht, 1878, 102, 103; J. H. W. Strijd, *Animaduersiones criticae in Plutarchi libros duos De Iside et Osiride et De E apud Delpos*, *ibid.* 1912, 9-10), et toute autre syntaxe n'a pas lieu d'être. On comprend que Gwyn Griffiths ait jugé possible de retenir la leçon majoritaire sans s'en expliquer formellement dans son commentaire. En plus de cet établissement contestable du texte et de la fragilité intrinsèque de la thèse de la *disciplina arcani* affleurant dans notre phrase, l'exégèse de Babbitt et Froidefond accumule les invraisemblances sémantiques les plus criantes. 1° Si l'analyse figurée de περιστέλλειν par 'voiler' ou 'obscurcir' se défend, elle pose à tout le moins problème dans le cas de vête-

ments apparemment bien réels (ainsi, depuis l'*Odyssée*, 24.293, οὐδέ ἐ μήτηρ | κλαῦσε περιτείλασα πατήρ θ', οἳ μιν τεκόμεσθα le verbe est-il standard prédiqué de la prise du deuil, qu'il peut résumer à lui seul comme dans ce passage ou en *Antigone*, 902; comparer *Ajax*, 1170, *Alceste*, 663-664, *Médée*, 1034, *Troyennes*, 390, 1143, *Iphigénie en Tauride*, 627, *Oreste*, 1066). Une valeur secondaire de περιστέλλειν qui conviendrait à merveille pour des objets concrets comme des habits aussi bien que pour des idées ou des choses abstraites est 'prendre soin de'; on la découvre chez Pindare, *Isthmiques*, 1.31-2, ἐγὼ δὲ Ποσειδάωνι Ἰσθμῶι τε ζαθέαι | Ὀρχηστίασιν τ' ἄϊόνεσσι περιστέλλων αἰοιδάν ; Euripide, *Héraklès*, 1129, τὴν θεὸν ἐάσας τὰ σὰ περιστέλλου κακά ; Démosthène, *Pour Phormion* (Discours 36), 47, καὶ ἃ τῆς τουτωνὶ φιλανθρωπίας ἀπολαύσας ἤρεθ' ὅσος πατήρ καὶ μετὰ ταῦτα Φορμίων οὔτοσί, ταῦτ' ἀντὶ τοῦ κοσμεῖν καὶ περιστέλλειν ; et Théocrite, 17.97, λαοὶ δ' ἔργα περιστέλλουσιν ἔκηλοι. Il n'est pas surprenant que la plupart des traducteurs la retiennent ou s'en inspirent. 2° Ὑποδήλειν ne désigne jamais que le fait de laisser entrevoir une chose; le sens postulé par Froidefond dans sa note « exprimer figurativement (à l'usage des 'profanes') une vérité de ce genre » (i.e. cachée), s'il n'est certes pas d'une extravagance totale, n'en relève pas moins du *special pleading* et manque cruellement de *loci similes*. 3° Le ἱερὸς λόγος (περὶ θεῶν) est classiquement le contenu de la révélation aux initiés (G. Kittel et G. W. Bromiley (edd.), *Theological Dictionary of the New Testament*, IV, Grand Rapids 1967, 86c); prétendre en faire, « par analogie avec le λόγος lu [sic] aux mystes, l'exposé philosophique des vérités divines » est fort tendancieux et inexact (cette acception est plutôt pythagoricienne ou 'orphique'). 4° Οἵησις signifie l'opinion, la notion, l'idée ou le jugement, comme il sied au substantif de οἶεσθαι (des Places, *Lexique*, 370; A. Wartelle, *Lexique de la Rhétorique d'Aristote*, Paris 1982, 286, *Lexique de la Poétique d'Aristote*, ibid. 1985, 111; H. Usener, *Glossarium Epicureum*, Rome 1977, 460-1; J. H. Sleeman et G. Pollet, *Lexicon Plotinianum*, Leyde-Louvain 1980, col. 723; etc), ce qu'« intimation » rend bien s'il vaut 'avis' et non point 'suggestion', comme il semble évident que Babbitt l'entend dans le contexte, mais qui ne s'accorde absolument pas avec 'symbole'. Le « οἰήσεως ne peut désigner que les croyances de la foule » objecté par Froidefond requiert qu'on prenne le mot en son sens spécial de 'fausse notion', 'idée fallacieuse', et dépend, pour ce soi-disant contraste, du très distant τὸν ἱερὸν λόγον ; voilà qui fait beaucoup d'hypothèses arbitraires. Ce ne sont pas les seules bavures de Babbitt et Froidefond. La traduction du premier escamote le participe ὑποδηλοῦντα, par lequel il était embarrassé; le second avance en note une interprétation des deux couples τὰ μὲν μέλανα καὶ σκιώδη τὰ δὲ φανερά καὶ λαμπρά (« un sens à la fois physique [ch. 72], moral [cf. 20, 359A], et intellectuel ('faciles à comprendre': φανερά, ou 'difficiles à comprendre': σκιώδη) ») qui montre avec éclat qu'il n'a pas lu le développement où Gwyn Griffiths appuie l'affirmation de Plutarque en rappelant



que les Égyptiens défunts pouvaient porter des vêtements donnés par les dieux et précédemment portés par eux (267-8). Enfin Froidefond supplée, pour stabiliser sa traduction, ‘auquel s’adresse’, ‘figures’ et ‘finalement’; il ne s’arrête pas en si bon chemin et efface, de manière incongrue, le tour présentatif en début de phrase: οὔτοι δ’ εἰσίν = ‘j’entends’, au lieu de ‘these are they’ (Babbitt), ‘there are they’ (Gwyn Griffiths), ou ‘estos son los’ (Pordomingo, García). Babbitt ou Froidefond ont déteint sur la version de Görgemanns; il entend mal le deuxième terme de l’antithèse en prenant περιστέλλειν au figuré, en ajoutant un adjectif possessif là où il ne fallait surtout pas et en éclatant la paire τὰ μὲν μέλανα καὶ σκιώδη τὰ δὲ φανερά καὶ λαμπρά (« dies sind die, die das Heilige Wort von den Göttern, rein von jeglicher abergläubischen Furcht und magischen Praktik, in der Seele »tragen« wie in einem Schrein und es »bekleiden«; sie deuten darauf hin, daß in *unseren* Annahmen über die Götter manches schwarz *verschattet*, anderes hell leuchtend ist, wie man es auch bei dem heiligen Gewand sehen kann »). À titre de comparaison, voici la version de Gwyn Griffiths, la plus exacte disponible: « there are they who carry in their soul, as in a box, the sacred lore about the gods which is pure of all superstition and vain curiosity, and they who attend to the clothes, some dark and shadowy, others bright and shining, which suggest concerning the conceptions of the gods such ideas as are made manifest in relation also to the sacred dress »; et celle de Hopfner: « weise ist und denen, die wahrhaft und in Gerechtigkeit Träger der heiligen Geräte und Besorger der heiligen Kleider heißen, die göttlichen Dinge offenbart. Das sind allerdings nur die, welche die heilige Lehre über die Götter rein von aller Dämonenangst und allem Fürwitz in ihrer Seele wie in einem Schreine tragen und sie (mit ihr gleichsam) umkleiden, indem sie andeuten, daß manches in den Wännen über die Götter nur dunkel und schattenhaft ist, manches dagegen hell und leuchtend, was auch an dem heiligen Gewande zum Ausdruck kommt ». Le massacre est si grave chez Froidefond qu’on devine chez lui un impératif plus pressant que celui de la philologie. L’obsession affichée dans toute son édition de ramener la lecture plutarchéenne du mythe osirien à un discours philosophico-religieux d’essence médio-platonicienne, doit avoir aveuglé le savant français; le précédent offert par la traduction de Babbitt et sa propre tendance à ne pas serrer de très près le texte en traduisant ont fait le reste.

**352B** διὸ καὶ τὸ κοσμεῖσθαι τούτοις τοὺς ἀποθανόντας Ἰσιακοὺς σύμβολόν ἐστι τοῦτον τὸν λόγον εἶναι μετ’ αὐτῶν, καὶ τοῦτον ἔχοντας ἄλλο δὲ μηδὲν ἐκεῖ βαδίζειν : le démonstratif τοῦτο invitant à rapporter cette parure funéraire qui est le signe de la doctrine sacrée d’Isis aux saintes robes citées *supra*, presque tout le monde entend que les mystes se font ensevelir dans leur tenue cultuelle (‘decked with these garments’, Babbitt; ‘mit diesem Gewande’, Hopfner; ‘the adornment with such garments’, Gwyn Griffiths, qui

commente tout autrement; 'ce vêtement sert de parure mortuaire', Froidefond; 'el adornar a los devotos Isíacos muertos con esas ropas', García; 'die Bekleidung verstorbener Isis-Anhänger mit solchen Gewändern', Görgemanns). Aucun d'eux ne précise que la robe 'égyptienne' avec manteau à frange noué sur la poitrine est un élément familier de l'iconographie des Isiaques (E. J. Walters, *Attic Grave Reliefs That Represent Women in the Dress of Isis*, Princeton 1988, 30-2, 95-7, 98-100, 102-3, 104, 105-6, 107, 109-11, 112); on ne l'a cependant jamais recouverte sur les dépouilles des mystes dans les tombes, ce qui rend suspecte cette prétendue coutume. Dans sa note 2 en 255-6, Froidefond ne peut mieux faire que noyer ce hiatus archéologique dans le problème de l'absence de signe distinctif sur les dépouilles des dévotes isiaques (255, d'après Dunand); en désespoir de cause, il utilise alors sa panacée platonicienne (« Plutarque, quant à lui, songe à un symbolisme plus philosophique que mystérique et religieux (cf. Platon, *Gorgias* 523 E et *Phédon* 107 D) », 256). Lire des doctrines académiques dans un développement mystérique où le vocabulaire pas plus que la pensée n'évoque Platon constitue une solution désespérée qui ne saurait être envisagée qu'en toute dernière instance. Il est préférable de serrer au plus près τὸ κοσμεῖσθαι τούτοις τοὺς ἀποθανόντας Ἰσιακοῦς ('sean adornados por estos', Pordomingo) et de ne pas surinterpréter ce début de phrase qui donne l'impression d'une opacité délibérée. Plutarque ne s'est pas exprimé avec netteté vraisemblablement par discrétion d'initié, si ce n'est pour ménager Cléa; il déclare que l'ornementation par 'ces choses-là', τούτοις, des dépouilles des mystes est le σύμβολον qu'ils emportaient dans la tombe pour tout viatique. À la condition expresse de faire de ces formules vagues de Plutarque un désir délibéré de discrétion, il semble par conséquent assez vain de tenter de percer son voile pudique de silence. Je trouve en particulier déplacé de prétendre forcer notre phrase à désigner des bandelettes du même type que celles des momies égyptiennes, soit qu'elles portaient des inscriptions de caractère talismanique peintes à même le tissu, soit qu'on avait placé aux côtés du myste emmailloté un exemplaire des doctrines religieuses de la secte isiaque, analogiquement des Livres des Morts des coutumes funéraires égyptiennes. Gwyn Griffiths, dont c'est la suggestion, va même jusqu'à considérer que « Plutarch seems to have taken the further step of identifying these wrappings with the garments worn » (268). Certes, les milieux que visait son traité avaient certainement eu vent de l'embaumement *post mortem* des Égyptiens; les mentions transparentes de cette coutume ne manquent pas, cf. *PGM* IV 1071-1072 φυλακτήριον τῆς πράξεως, ὃ δεῖ σε φορεῖν ἐπιβαλλόμενον πρὸς φύλαξίν σου ὅλου τοῦ σώματος (K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri herausgegeben und erläutert*<sup>2</sup>, I, Stuttgart 1972, 108, 109; Betz (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation, including the Demotic Spells*<sup>2</sup>, Chicago-Londres 1992, 59) et 3136-7 αὐτὸς δὲ ἔστω περιεσταλμένος ὡς Ὀσιρις (Preisendanz, 174, 175 ~ Betz, 99; voir également *Papyri Demoticae Magicae*

XIV, iii 34, traduit chez le seul Betz, 200). Mais une telle connaissance ne prouve strictement rien pour notre phrase. D'autre part, les bandelettes ne sont pas le seul accoutrement funéraire qui pourrait être envisagé dans le cadre de l'hypothèse de Gwyn Griffiths. Je pense à la *stola* égyptienne en usage entre la XXV<sup>e</sup> Dynastie et le début de la période romaine (J. H. Taylor, *Death and the Afterlife in Ancient Egypt*, Londres 2001, 63; M. Giles, 'Preserving the Body', dans S. Tarlow et L. Nilsson Stutz (edd.), *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial*, Oxford 2013, 486) ou aux pectoraux amuletiques qui rendaient solidaires la tête et le poitrail du défunt (C. Riggs, *The Beautiful Burial in Roman Egypt. Art, Identity, and Funerary Religion*, Oxford-New York 2005, 100, 285). Il faut mentionner enfin la solution de Dunand, *Revue d'Égyptologie* 30, 1978, 232: « ce n'est certainement pas une allusion au linceul qui enveloppe les momies et qui est parfois décoré de scènes religieuses (p. 368); ce qui est évoqué ici, à n'en pas douter, c'est la coutume répandue en milieu grec, chez les fidèles des cultes égyptiens, de se faire représenter sur leur stèle funéraire avec le costume (et les attributs) d'Isis: de nombreuses stèles de ce type, contemporaines de Plutarque, ont été retrouvées à Athènes ». Notre phrase est compatible avec une telle explication (sa base archéologique in Walters, *op. citée*, et ead., 'Predominance of Women in the Cult of Isis in Roman Athens: Funerary Monuments from the Agora Excavations and Athens', dans Bricault (ed.), *De Memphis à Rome. Actes du I<sup>er</sup> Colloque International sur les Études Isiaques, Poitiers, 8-10 avril 1999*, Leyde 2000, 61-89); pourtant, quel besoin avait le Chéronéen d'évoquer de façon aussi vague et cryptique une pratique funéraire somme toute banale alors que rien ne l'y obligeait, puisque l'exhibition exotérique et non rituelle de la robe sur des pierres tombales ne relevait évidemment pas de la *disciplina arcani*? En outre, Dunand se garde bien d'expliquer la présence du raccourci τούτοις chez Plutarque. Son ton catégorique ne change rien au fait que la thèse ne peut revendiquer qu'une plausibilité minimale malgré son attestation impeccable. La supposée conflation plutarchéenne entre les notions de robe sacrée isiaque et de tenue d'enterrement pour les mystes dont se prévaut Gwyn Griffiths aurait pu trouver une incitation dans un fait archéologique égyptien bien connu: la blancheur du vêtement du défunt, et surtout de la défunte, peints sur d'assez nombreux cartonnages de momie datables entre l'apogée du Nouvel Empire et les dernières dynasties (K. M. Cooney, 'Gender Transformation in Death: A Case Study of Coffins from Ramesside Period Egypt', *Near Eastern Archaeology* 73, 2010, 230-2; etc). La robe blanche du défunt est de présence récurrente sur la face antérieure des sarcophages (Riggs, figures aux pp. 85, 86, 87, 127) et sur les bas-reliefs des tombes et autres linceuls peints (Riggs, 105, 127, 146, 147, 157, 160, 163, 164, 219, etc). Or ce symbole chromatique de pureté se retrouve dans les robes sacrées des mystères d'Isis décrites comme φανερά καὶ λαμπρά par Plutarque; quel coefficient de vraisemblance attacher à une ren-

contre fortuite entre l'iconographie et l'une de nos rares évocations scripturaires précises du culte isiaque? Ce n'est pas à dire que le Chéronéen sous-entend que les mystes se faisaient ensevelir dans leur robe cultuelle, encore moins qu'il manifesterait ici le moindre semblant de fidélité factuelle aux rites de la secte isiaque, en particulier si, comme je le crois, la longue période de 352B sur les *ιεραφόροι* et les *ιεροστόλοι* doit s'entendre comme une analogie éleusinienne purement explicative. Notre évocation de l'accoutrement mortuaire des Isiaques ne s'accorde simplement pas de grandes libertés par rapport aux usages en vigueur dans les enterrements égyptiens entendus sans distinction de culte ni spécificité de dévotion, et Plutarque l'a voulu ainsi par discrétion; le tact dont fait montre l'allusion générale et non particularisée à un sujet sensible ne pouvait manquer de satisfaire Cléa, que la dédicataire de son traité fût ou non particulièrement chevronnée. En tout cas, l'instinct de Gwyn Griffiths l'a mis sur la bonne voie: ces mots de Plutarque, sans découvrir de secret mystérique, exhalent un authentique parfum funéraire égyptien. — Cette manière de résoudre les difficultés de *διὸ καὶ... βαδίζειν* s'avoue entièrement conjecturale; libre à chacun de la trouver peut-être un peu simpliste. Du moins s'efforce-t-elle de ne donner le change ni sur la complexité de la problématique ni sur les ambiguïtés de notre documentation scripturaire et archéologique, contrairement aux hypothèses de Dunand et Gwyn Griffiths (trop empressés de retrouver, chacun pour son compte, une donnée factuelle égyptienne sous le grec sciemment obscur de Plutarque) ou de Froidefond (qui voit du Platon partout, sans aucun doute pour pallier les limites de sa science et affirmer son indépendance de Gwyn Griffiths).

**352C οὔτε γὰρ φιλοσόφους πωγωνοτροφίαι, ὧς Κλέα, καὶ τριβωνοφορίαὶ ποιοῦσιν** : sur cet héritage des Cyniques (aussi attribué à Antisthène), qui en est vite venu à croquer conventionnellement l'apparence de l'adhérent moyen à une secte philosophique ou au *βίος θεωρητικός*, voir, entre bien des travaux, ceux de J. F. Kinstrand, *Bion of Borysthenes. A Collection of the Fragments with Introduction and Commentary*, Uppsala 1976, 161-2; M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris 1986, 227, 243; D. Clay, 'Lucian of Samosata: Four Philosophical Lives', *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 36. 2, Berlin 1992, 3412-5; P. Zanker, *The Mask of Socrates. The Image of the Intellectual in Antiquity*, Berkeley-Los Angeles 1995, 76-7, 108-13, 116-7, 173-6, 184-5, 198-266; W. Desmond, *Cynics*, Berkeley-Los Angeles 2008, 78-82; J. Sellers, *The Art of Living. The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*<sup>2</sup>, Londres-New York 2009, 15-9; etc. Les raisons d'une attaque aussi frontale ne sont pas claires. On peut considérer que Plutarque ne relève si sèchement que la barbe et le manteau grossier ne font pas davantage le philosophe οὔτ' *Ἰσιακοὺς αἱ λινωστολίαὶ καὶ πᾶσα ξύρησις* que parce qu'il a des exigences élevées de philosophe et de théologien. D'après lui, en effet, le myste isiaque

est détenteur d'une doctrine de haute volée (Hani, *La religion égyptienne*, 118-252, notamment 126; Malaise, 'Contenus et effets de l'initiation isiaque', 495-8; etc); en cela il ressemble au prêtre égyptien, cf. 354C ὡς αἰνιγματώδη σοφίαν τῆς θεολογίας αὐτῶν ἐχούσης avec ma note. Mais cela ne mène pas l'interprétation très loin. La cible également nous échappe. P. Martzavou, 'Priests and Priestly Roles in the Isiac Cults: The Case of Roman Athens', dans A. Chaniotis (ed.), *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean. Agency, Emotion, Gender, Representation*, Stuttgart 2011, 64-82, a bien tenté d'identifier le type d'Ἰσιακός auquel s'en prend Plutarque en comparant avec ceux d'Isis les initiés d'autres religions orientales et du culte éleusinien, mais son succès est mitigé. S'il se peut que le Chéronéen ait entendu opposer des maîtresses de cérémonies 'sauvages' à la prêtresse officielle qu'était Cléa, rien ne garantit qu'il souhaitait dénoncer le trait même que met en évidence Martzavou, 81: « a close comparative inspection of all type of sources reveals a phenomenon characteristic of the worshippers of the cult of Isis. I will define this phenomenon as 'sacerdotisation'. By this term, I mean the diffusion of some sort of freelance priestly status, through ceremonies of initiatory character, to a significant portion of the Isis devotees, who may be represented in their funerary reliefs as performing rituals in the service of the deity. The women represented as Isis belong to this category ». Le principal mérite auquel peut prétendre l'étude de Martzavou est celui d'avoir accru notre documentation; le présent passage est simplement trop sibyllin pour satisfaire notre curiosité.

#### Chapitre 4

352C οἱ δὲ τῶν μὲν ἐρίων ὥσπερ τῶν κρεῶν σεβομένους τὸ πρόβατον ἀπέχεσθαι λέγουσι : il faut y insister car aucune des éditions ou traductions récentes ne se penchant sur cette question, on en reste à la note trop purement gréco-romaine de Hopfner, 60-2, et au balancé mais court Gwyn Griffiths, 270-1. La laine était connue des Égyptiens dès le Prédynastique mais pas spécialement prisée, nous informe l'archéologie (E. J. W. Barber, *Prehistoric Textiles. The Development of Cloth in the Neolithic and Bronze Ages with Special Reference to the Aegean*, Princeton 1991, 49 note 6; G. Vogelsang-Eastwood, 'Textiles', dans P. T. Nicholson et I. Shaw (edd.), *Ancient Egyptian Materials and Technology*, Oxford 2000, 269; R. David, *Handbook to Life in Ancient Egypt. Revised Edition*, New York 2003, 333-4, cf. 368 « wool (...) has been found less frequently because it was forbidden to include clothing made from animal products among the tomb goods »). Plutarque a raison d'appliquer sa prohibition aux seuls prêtres mais ne dit pas que cela valait pour l'Égypte hellénisée: Hérodote, 2.37.3 et surtout 2.81 (Gwyn Griffiths, 270; Lloyd, *Herodotus, Book 2. A Commentary*, 1-98, Leyde 1976, 166, 343). La preuve décisive réside dans une liste de vœux de prêtre en langue grecque préservée sur un papyrus qui, ayant échappé à Gwyn



Griffiths et à Lloyd, ne semble plus connu d'aucun exégète: le P. Washington University Inv. 138 recto, col. II 11-12, publié par V. B. Schuman ('A Second-Century Treatise on Egyptian Priests and Temples', *Harvard Theological Review* 53, 1960, 159-70, ici en 164 [texte], 168-9 [note]) puis exploité de façon magistrale d'après les Textes des Sarcophages et les Livres des Morts par Merkelbach, 'Ein ägyptischer Priestereid', *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 2, 1968, 7-30 en 25-30, dans notre cas 15, 19; voir Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination*, Cambridge 2011, 165-70. Le futur prêtre jurait dans ce texte, entre autres prescriptions négatives (lesquelles « varied from temple to temple, and from region to region. Each region had its own forbidden foods (...) and each temple its own proscriptions, according to the theology of the god who was worshiped there » Assmann, 165), οὐ μ[ὴ θίγω] | τριχὺς προβάτου. Nous n'avons toujours pas d'indication, certes, que ce tabou de la laine valait dès l'époque pharaonique, mais presque cinquante ans après la parution du papyrus, Lloyd ne devait plus écrire *stricto sensu* que les textes égyptiens ne corroborent pas Hérodote (et Plutarque): id., dans D. Asheri, Lloyd et A. Corcella, edd. O. Murray et A. Moreno, *A Commentary on Herodotus Books I-IV*, Oxford 2007, 296. « I call this way of life the nomos of the temple that linked cultic purity with social morality. Cultic purity entailed scrupulous adherence to a whole range of instructions, which were predominantly in the form of proscriptions, especially relating to food » enseigne Assmann, 165; or la pureté (pour l'individu, le fait d'être *w 'b* ou *w 'b* de..., e.g. *w 'b 'w.y*, 'pur de jambes', cf. D. M. Doxey, *Egyptian Non-Royal Epithets in the Middle Kingdom. A Social and Historical Analysis*, Leyde-Boston-Cologne 1998, 66-8; le mot signifie également 'prêtre': D. Jones, *An Index of Ancient Egyptian Titles, Epithets and Phrases of the Old Kingdom, Volume I*, Oxford 2000, n<sup>os</sup>1360-1405, pp. 368-79) et le savoir, la connaissance (verbe-racine *rh*: Doxey, 46-50; E. P. Butler, 'Opening the Way of Writing: Semiotic Metaphysics in the Book of Thoth', dans A. D. DeConick, G. Shaw et J. D. Turner (edd.), *Practicing Gnosis. Ritual, Magic, Theurgy and Liturgy in Nag Hammadi, Manichaean and Other Ancient Literature. Essays in Honor of Birger A. Pearson*, Leyde-Boston 2013, 217, 238, 244-5) étaient les deux principes égyptiens de l'univers, qui jouaient un rôle cardinal dans la 'justification' du défunt, voir M. Smith, *Traversing Eternity. Texts for the Afterlife*, Oxford 2009, respectivement 538, 539 (*w(b)*, et 85-95 *passim* (*rh*)). Le trépassé tient souvent son cœur dans ses mains, précisément en démonstration de pureté (R. Sousa, 'The Cardiac Vignettes of the Book of the Dead (Late Period)', *Boletín de la Asociación Egiptologica de España* 17, 2007, 39-53) et l'amulette du cœur était symbole de justification sous le Nouvel Empire et au-delà (id., 'The Meaning of the Heart Amulets in Egyptian Art', *Journal of the American Research Center in Egypt* 43, 2007, 64-6). Il suit de tout ce qui précède que Plutarque

avait vraisemblablement raison (Gwyn Griffiths) de ne pas rapporter l'interdit sacerdotal frappant la laine à une quelconque vénération égyptienne du mouton: 352C-D οἱ δὲ τῶν μὲν ἐρίων ὥσπερ τῶν κρεῶν, σεβομένους τὸ πρόβατον... ἢ δ' ἀληθῆς αἰτία μία πάντων ἐστί· 'καθαροῦ γάρ, ἥι φησιν ὁ Πλάτων, οὐ θεμιτὸν ἄπτεσθαι μὴ καθαρῶι'. Plus de détails *infra*, note à 352F.

352D-E γελοῖον οὖν ἦν τὰς μὲν αὐτῶν τρίχας... οὐκ ἐν αὐταῖς ταῖς ἱερουργίαις χρῆσθαι καθάρσει καὶ ἀφαιρέσει τῶν περιττωμάτων : la portée exacte de la citation des *Travaux et Jours*, 742-743, a beau être obscurcie par ses kenningar (I. Wærn, ΓΗΣ ΟΣΤΕΑ. *The Kenning in Pre-Christian Greek Poetry*, Uppsala 1951, 38-46, qui range arbitrairement ces évocations indirectes sous un 'colloquial, affective type', G. P. Williams, *The Language of Hesiod in its Traditional Context*, Oxford 1971, 52-3, 111-3, surtout 112 sqq., M. L. West, *Hesiod Works and Days. Edited with Prolegomena and Commentary*, Oxford 1978, 339-40; sur αἶθωνι σιδήρῳ, 'fer brillant' davantage que 'fer rouge-brun' comme proposé par R. J. Edgeworth, 'Terms for 'Brown' in Ancient Greek', *Glotta* 61, 1983, 37-40, ce dernier semble toutefois plus convaincant que R. Beekes, 'Aithiopes', *Glotta* 73, 1995-1996, 16.3.5), il ne fait aucun doute qu'Hésiode visualise les ongles comme le bois mort de la main vivante dans le cadre de la représentation végétale du corps courante dans la poésie archaïque et classique (R. B. Onians, *The Origins of European Thought. About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*<sup>2</sup>, Cambridge 1951, 221). Cette défense de couper ses ongles pendant un sacrifice, θεῶν ἐν δαιτί, est sans doute de nature rituelle (cf. West, 339: « the underlying reason may be that such an assault upon nature is felt to compromise ritual purity »), et Plutarque a probablement raison d'y voir une injonction de pureté. Il n'empêche que cette lecture pythagorise le vieux poème (W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zur Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nuremberg 1961, 157 = *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Mass. 1972, 173); la justification étonnante de ce tabou chez Jamblique, *De uita Pythagorica*, 154, λέγει δὲ καὶ φθειρα ἐν ἱερῶι μὴ κτείνειν, οὐδενὸς τῶν περιττῶν καὶ φθαρτικῶν νομίζων δεῖν μεταλαμβάνειν τὸ δαιμόνιον, ne nous apprend malheureusement rien quelle que soit la manière dont on la traduit: 'because we should not advance our own interest by neglecting the rule of the gods' (G. Clark, *Iamblichus. On the Pythagorean Life*, Liverpool 1989, 68), 'parce qu'il pense que nous ne devons pas rechercher l'accroissement de nos biens en négligeant la tutelle des dieux' (Brisson et Segonds, *Jamblique. Vie de Pythagore*, Paris 1996, 86), etc. À l'évidence, Jamblique s'est battu les flancs pour expliquer ce qui pourrait n'avoir été qu'un signe de *decorum*, 'a matter of good form' dans le cadre d'un comportement délibérément non-standard afin de mieux distancier les disciples du reste du monde (R. Gordon, 'Representative Individuality in

Iamblichus' *De vita Pythagorica*, dans J. Rüpke et W. Spickermann (edd.), *Reflections on Religious Individuality. Greco-Roman and Judaeo-Christian Texts and Practices*, Berlin-Boston 2012, 87). De toute façon, cet *akousma* s'enracine dans un très ancien fond de croyances, y compris mésopotamiennes, sur les ongles: F. J. Simoons, *Plants of Life, Plants of Death*, Madison 1998, 411-2 note 23 (généralités); S. W. Cole, 'The Crimes and Sacrileges of Nabû-šuma-iškun', *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 84, 1994, 240-1 (mutilation des ongles des mains); E. Reiner, 'Lipšur Litanies', *Journal of Near Eastern Studies* 15, 1953, 142-3 l. 40, 44, 48-9 (« Oh, Šamaš (...), whether I have walked on nail-parings [*liqit šupri*] (or) shavings from the armpit [*gulībātu*] (...), (all these) things unlucky for human beings, let it be released for me, let it be absolved for me ! »). Cf. les études anciennes mais pas encore obsolètes de H. Holma, *Die Namen der Körperteile im Assyrisch-Babylonischen. Eine lexikalisch-etymologische Studie*, Leipzig 1911, 127-8, et de P. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms des parties du corps en hébreu et en assyrien*, Paris 1923, réimpr. 1963, 153-4. L'importance des cheveux et des ongles pour les Mésopotamiens, partant leur aptitude à faire partie de tabous, ressort notamment de leur participation à divers rituels magiques en tant que partie du patient (voir les l. 12-13 du šigu présenté chez K. van der Toorn, *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia. A Comparative Study*, Assen-Maastricht 1985, 126, 130; le vocabulaire des interdits ainsi que leurs mécanismes est bien couvert par M. J. Geller, 'Taboo in Mesopotamia: A Review Article', *Journal of Cuneiform Studies* 42, 1990, 105-17). Ongles et pieds étaient même tellement ressentis comme propres à un individu qu'ils servaient de moyen d'identification dans des contextes légaux (U. Steinert, *Aspekte des Menschseins im Alten Mesopotamien. Eine Studie zu Person und Identität im 2. und 1. Jt. v. Chr.*, Leyde-Boston 2012, 225 et la note 11). Bien entendu, Hésiode ne songeait vraisemblablement pas à un tabou non grec, comme la répugnance mésopotamienne mise au jour par Reiner, a fortiori l'idiomatisme relevé par Cole. Il n'empêche; le choix fait par Plutarque de plaquer une lecture pythagoricienne sur les suggestifs mais obscurs vers 742-3 des *Travaux et Jours* a été judicieux, ou plus exactement, notre homme a eu la main heureuse dans une mesure qu'il ne pouvait guère soupçonner. C'est tout à son honneur.

**352E τὸ δὲ λίνον — καρπὸν ἐδώδιμον ἀναδίδωσι** : καρπός appliqué au λίνον ne revêt pas son sens littéral de 'fruit' *pace* Hopfner, Gwyn Griffiths, García, Pordomingo et Görgemanns; il signifie 'graine' (Babbitt suivi par Froidefond), comme suffit à le faire comprendre [Hippocrate], *De sterilibus*, 217, καὶ σελίνου καρπὸν κόψασα καὶ κυμίνου Αἰθιοπικοῦ καρπὸν καὶ λιβανωτὸν ὡς κάλλιστον. Les graines du lin, *Linum usitatissimum* L., sont aromatiques, donc comestibles grillées ou saupoudrées (en Alcman, fr.

11 Calame = 19 Davies, 3-4, λίνω τε σασάμω τε κήν πελίχναις | πέδεστι χρυσόκολλας, on ne saurait dire si le lin et le sésame désignent des pâtisseries ou des pains décorés de ces graines [M. Noussia, *Classical Quarterly* 51, 2001, 356, cf. 357-8] ou bien si ces dernières entrent dans la recette du χρυσόκολλον [C. Calame, *Alcman*, Rome 1983, 372-3], et composent aussi des préparations médicinales tardo-égyptiennes (P. Vindobonensis D(emotic) 6257, I 15, contre une affection de la peau, chez A. E. Reymond, *A Medical Book from Crocodilopolis*, Vienne 1976, 136, 137, 139 [caueat lector]). Le lin produit une huile qui rancit promptement, ce qui la rend incommode en cuisine, d'où une seconde utilisation domestique qui devait perdurer: M. Mossakowska, 'Les huiles utilisées pour l'éclairage en Égypte. D'après les papyrus grecs', *Journal of Juristic Papyrology* 24, 1994, 127-8; M. Gil, 'Supplies of Oil in Medieval Egypt: A Geniza Study', *Journal of Near Eastern Studies* 34, 1975, 63-4. Or l'attestation de cette huile ne remonte pas plus haut que les Lois des Revenus de Ptolémée Philadelphie: voir R. J. Wenke, *Archaeological Investigations at El-Hibeh 1980. Preliminary Report*, Malibu 1984, 56; L. Manniche, *An Ancient Egyptian Herbal*<sup>2</sup>, Londres 1993, 116; D. J. Brewer, D. B. Redford et S. Redford, *Domestic Plants and Animals. The Egyptian Origins*, Warminster 1994, 34; M. Serpico et R. White, 'Oil, Fat and Wax', dans Nicholson et Shaw (edd.), *Ancient Egyptian Materials and Technology*, 396-7. Il est pertinent d'opposer ici l'huile de castor, *Ricinus communis* L. (dgm suivant l'opinio communis, cf. H. von Deines et H. Grapow, *Wörterbuch der Aegyptischen Drogennamen*, Berlin 1959, 583-4, mais k3k3 pour B. D. Sandy, 'Egyptian Terms for Castor', *Chronique d'Égypte* 62, 1987, 49-52, en particulier 50 — contra, von Deines-Grapow, 526-7, P. Koemoth, 'Hathor et le buisson kk comme lieu de renaissance d'Osiris', *Welt des Orients* 25, 1994, 7-10), laquelle est connue dès le Papyrus médical Ebers, vers 1534 av. J.-C., et était des plus estimée (W. R. Dawson, 'Studies in Medical History. (a) The Origin of the Herbal. (b) Castor-oil in Antiquity', *Aegyptus* 10, 1929, 57-72; P. Lang, *Medicine and Society in Ptolemaic Egypt*, Leyde-Boston 2013, 172) bien que les Grecs classiques ne s'en soient servis que dans leurs lampes, jamais en pharmacopée (Lang, 172 note 128; elle était un purgatif réputé). Contrairement donc à l'huile de castor, les raisons d'une attestation aussi tardive pour l'huile de lin manquent de clarté. Le monopole de Philadelphie sur les produits oléagineux ne concernait pas le lin, espèce indigène contrairement à l'olive, et on a spéculé que la production de cette huile aurait périclité par rapport aux périodes précédentes: Serpico et White, 397. Sur les huiles de l'époque pharaonique, excellent sommaire de D. D. de Rodrigo apud Redford, *Excavations at Mendes, Volume 1. The Royal Necropolis*, Leyde-Boston 2004, 215; sur les huiles d'olive et de kiki, B. Laudenbach, *Strabon. Géographie*, XIV.1 Livre XVII 1<sup>ère</sup> partie. *L'Égypte et l'Éthiopie nilotique*, « C.U.F. », Paris 2015, 210 note 6, 289-290 note 3; pour les couleurs des essences égyptiennes

de lin, plante dont la teinte naturelle était le vert avant qu'on ne la sèche (I. E. S. Edwards, 'Kenhikhopshef's Prophylactic Charm', *Journal of Egyptian Archaeology* 54, 1968, 157, 158, 160), W. Vycichl, *Dictionnaire étymologique de la langue copte*, Louvain 1983, 19 s.v. **ΑΨΑΝ ΜΠΕ**, est très suggestif; sur le démotique *mhy*, 'lin' ('Flachs, Lein', 'linseed'), voir W. Erichsen, *Demotisches Glossar*, Copenhague 1954, 173, L. H. Lesko et B. Switalski-Lesko, *A Dictionary of Late Egyptian*<sup>2</sup>, Providence 2002, 199, G. Takács, *Etymological Dictionary of Egyptian*, III, Leyde-Boston 2008, 490 (compilation de seconde main, confuse mais riche); enfin, sur le lin en général, R. Germer, *Untersuchung über Arzneimittelpflanzen im Alten Ägypten*, Hambourg 1979, 57-60, 189, 278, supplante von Deines-Grapow sauf en matière lexicographique.

### Chapitre 5

352F οἱ δ' ἱερεῖς οὕτω δυσχεραίνουσι τὴν τῶν περιττωμάτων φύσιν, ὥστε μὴ μόνον παραιτεῖσθαι τῶν ὀσπρίων τὰ πολλὰ καὶ τῶν κρεῶν τὰ μήλεια καὶ ὕεια, πολλὴν ποιοῦντα περιττώσιν : la prescription paraît viser les seuls prêtres égyptiens, témoin Julien, *Contre les Cyniques ignorants*, 12, 192D (p. 160 Rochefort), Αἰγύπτιος γε ὢν, οὐ τῶν ἱερέων, ἀλλὰ τῶν παμφάγων, οἷς πάντα ἐσθίειν νόμος ὥς 'λάχανα χόρτου' ; γνωρίζεις, οἶμαι, τῶν Γαλιλαίων τὰ ῥήματα. Plutarque parle-t-il encore ici, comme au chapitre précédent, de l'impureté des superfluités, dans une perspective pythagoricienne qui pourrait éventuellement provenir d'Égypte, ou fait-il désormais porter l'accent sur cette catégorie spéciale de résidus que sont les selles, περιττώσεις, en opérant un glissement sémantique? La phrase est ambiguë et l'emploi de περιττώματα n'aide pas, car il possède ces deux valeurs. Hormis Babbitt et Hopfner, qui esquivent toute prise de décision en décalquant le grec au plus près ('things that are of superfluous nature... a large residuum', 'das Entstehen des Überschüssigen... als viel Überschuss verursachend'), les traducteurs pataugent lamentablement: Gwyn Griffiths entend 'surplus matter' (quid de φύσιν ?) '... much surplus fat' (?), Froidefond 'les excréments de toute nature... beaucoup de résidus', García 'cosas que son de secreción superflua... muchos residuos superfluos', Pordomingo 'la naturaleza de lo superfluo... gran cantidad de desechos', et Görgemanns 'alles, was zur Kategorie der Ausscheidungen gehört... reichlicher Ausscheidung'. Je suis a priori tenté de donner à περιττώματα sa valeur de 'déjections' (nombreux exemples chez H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, Berlin 1870, 587; cf. Galien, *De motu musculorum*, II 8, IV, p. 454 Kühn, τοῦ μὲν κατὰ τὴν κύστιν τε καὶ τὴν ἔδραν μὲν ἔργον ἐστίν, οὐ τὸ ἀποκρίνειν τὰ περιττώματα τῆς τροφῆς, ἀλλὰ τὸ κατέχειν κτλ.), malgré 352D où l'apposition avec σκύβαλον impose le sens le plus générique: περίττωμα δὲ τροφῆς καὶ σκύβαλον οὐδὲν ἄγνόν οὐδὲ καθαρὸν ἐστίν. En effet, la suite de cette phrase ἐκ δὲ περιττωμάτων ἔρια καὶ λάχνη καὶ τρίχες καὶ ὄνυχες ἀναφύονται καὶ βλαστάνουσι a beau



évoquer de près les *Orphica*, 651 T Bernabé = T 217 Kern, *quippe lana, segnissimi corporis excrementum, pecori detracta iam inde Orphei et Pythagorae scitis profanus uestitus est*, on ne peut la faire valoir pour 352F sans s'empêtrer dans des contradictions. En 352F, la notion de 'surplus', 'reliquat' ne convient en effet qu'au mouton, à cause de sa laine; elle est absurde prédiquée du porc et assez arbitraire appliquée à τῶν ὀσπρίων τὰ πολλά dans la mesure où, sauf erreur de ma part, la tradition grecque nous entretient uniquement des περιττώματα des *plantes* sans aucune connotation de pureté ni connexion pythagoricienne (Théophraste, fr. 423 Fortenbaugh et al., avec R. W. Sharples, *Theophrastus of Eresus (...) Commentary Volume 5. Sources on Biology*, Leyde-New York-Cologne 1995, 196-7; Galien, *De usu partium*, 9.17, III, p. 750 Kühn, τὴν διαπνοὴν τῶν λιχνυωδῶν περιττωμάτων). La théorie galénique des περιττώματα, sensiblement postérieure à Plutarque mais mobilisant des notions médicales sur le rapport entre digestion et transpiration qui ne sont pas très récentes et que l'on peut à bon droit faire valoir pour l'époque du Chéronéen, milite du reste en faveur de l'explication excrémentielle de notre οἱ δ' ἱερεῖς... περίττωσιν : le terme désigne dans son contexte galénique les résidus du corps évacués par les voies appropriées, soit pores de la peau soit anus (A. Debru, *Le corps respirant. La pensée physiologique chez Galien*, Leyde-New York-Cologne 1996, 186-7). On rapprochera les deux théories des résidus mises respectivement au compte du Cnide Euriphron et d'Hippocrate par Ménon (*Anonyme de Londres*, IV 31-40 ~ VI 14), encore qu'elles ne sauraient remonter aussi haut: J. Jouanna, *Hippocrate. Pour une archéologie de l'École de Cnide*, Paris 1974, 507-8; M.-P. Duminil, *Le sang, les vaisseaux et le cœur dans la collection hippocratique. Anatomie et physiologie*, Paris 1983, 263-4.

Une fois levée l'hypothèque philologique pesant sur le grec, on peut interpréter le renseignement de Plutarque (fort mal étudié chez Hopfner, 63-4, où les légumes et même le porc sont réduits à la portion congrue par rapport à l'interdiction du sel qui suit; traitement beaucoup plus substantiel par Gwyn Griffiths, 272-3). La détestation de la nature des 'superfluités' n'explique pas de manière satisfaisante le triple tabou frappant la plupart des légumes plus la chair du mouton et du porc pour cause de production de crottes 'nombreuses' ou 'abondantes', πολλὴν περίττωσιν. Sur le plan physiologique, en effet, une médecine aussi systématique que celle de l'Égypte pharaonique pouvait certainement observer, ou déduire, que le volume fécal n'est jamais proportionnel qu'aux quantités d'eau et de fibres alimentaires absorbées; rappelons le soin scrupuleux que les Égyptiens anciens prenaient de leur rectum (résumé par H. von Staden, *Herophilus. The Art of Medicine in Early Alexandria*, Cambridge 1989, 12-3; pour les lavements intestinaux en cas de constipation, voir, e.g., J. H. Walker, *Studies in Ancient Egyptian Anatomical Terminology*, Warminster 1996, 231.17.5.1.1). Un régime pauvre en rejets dev(r)ait en conséquence proscrire τῶν ὀσπρίων τὰ πολλά sans toucher aux

viandes blanches comme le porc ni aux viandes rouges tel le mouton; l'interdiction de ces chairs pour les prêtres, assimilées aux légumes fibreux, devait donc être a priori. Dans le cas du tabou du mouton, il semble y avoir eu élargissement de la vénération des béliers, l'un des animaux les plus souvent momifiés: Hérodote, 2.42, bien commenté par Lloyd (190-191); « wherever rams were worshipped, there would normally have been a general prohibition on sacrificing all members of the species » (id., dans Asheri, Lloyd et Corcella, 268). Le porc, égyptien š3(w) ou *rrj*, était-il également tabou parce que sacré? « An abstention from pork by priests is not expressly attested, but Spell 112 of the Pyramid Texts, where Seth appears as a black pig, refers to the prohibition of swine as offerings. Kees, *Tieropfer*, 75 suggests that it was their usefulness as domestic animals which caused this », plaide Gwyn Griffiths, 272. Un autre indice en ce sens pourrait émaner de la scène du Livre des Portes qui représente Thoth sous forme de babouin armé d'un bâton en train de chasser le pourceau (E. Hornung, *Das Buch von den Pforten des Jenseits nach den Versionen des Neuen Reiches*, II *Übersetzung und Kommentar*, Genève 1984, 143, 149). Te Velde, *Seth, God of Confusion*<sup>2</sup>, 21-23, voit même dans les nombreux analogues de ce š3 écarté par un babouin la bête de la destinée, et pas juste un simple verrat, attendu que le mot — s'il ne s'agit pas, bien entendu, d'un homographe — est précisément l'un des noms que portait le mystérieux animal séthien. Vu la tension entre l'impératif de pureté rituelle et la souillure aisément encourue au contact du porc d'élevage, l'aversion du clergé égyptien d'époque grecque pour sa chair doit néanmoins avoir un rapport avec l'éthologie du cochon (voracité, promiscuité, malpropreté, trois traits qui se prêtent fort à exagération, témoin Élien, *Personnalité des animaux*, 10.16 incipit, ἡ ὕς καὶ τῶν ἰδίων τέκνων ὑπὸ τῆς λαιμαργίας ἀφειδῶς ἔχει, καὶ μέντοι καὶ ἀνθρώπου σώματι ἐντυχοῦσα οὐκ ἀπέχεται, ἀλλ' ἐσθίει. ταύτῃ τοι καὶ ἐμίσαν Αἰγυπτίοι τὸ ζῶιον ὡς μυσαρὸν καὶ πᾶμβορον). Il se pourrait même que ce tabou ait généralisé, en en faisant une observance du culte, certaines observations empiriques comme la rapide et évidente contamination des carcasses (le porc est en effet le principal vecteur de parasites et de pathogènes pour l'homme: A. Villeneuve, *Les zoonoses parasitaires. L'infection chez les animaux et chez l'homme*, Montréal 2005, 20-8). On pense à la trichinellose porcine (sur quoi cf. M. Gentillini et al., *Médecine tropicale*<sup>6</sup>, Paris 2012, 317-21), une thèse contre laquelle les objections possibles (e.g., L. E. Grivetti, 'Food Prejudices and Taboos', dans K. F. Kiple et K. C. Ornelas (edd.), *The Cambridge World History of Food. Volume II*, Cambridge 2000, 1509) ne sont peut-être pas dirimantes mais qui a le grand tort de tout ramener à la conscience qu'auraient eue les Égyptiens d'une pathologie de toute façon très rarement fatale (R. A. Lobban, 'Pigs and their Prohibitions', *International Journal of Middle East Studies* 26, 1994, 69) et d'attenter aux schémas de pensée égyptiens. « Certainly we must conclude that any strictly monocausal explanation of the rise and evolu-

tion of the pig taboo based solely in either religion, ecology, ancient history, disease theory, or mythology will not be sufficient to understand this practice » écrit sagement Lobban; une attitude aussi unilatérale que celle de Gwyn Griffiths n'est donc plus de mise. On lira avec profit 'Pigs and their Prohibitions', 57-75, spécialement 70-72, sur le porc en Égypte, non sans lui ajouter, pour les témoignages archéologiques, Houlihan, *Animal World of the Pharaohs*, Londres 1996, 26-9, et, pour la dimension du cochon comme symbole séthien, deux documents capitaux: la transformation du fils de Nout en verrat noir dans la partie centrale du Sort 157 des Textes des Sarcophages, II 337-44 De Buck, texte qui explique 'comment se produisit la détestation du porc au bénéfice d'Horus' (R. O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, I, Warminster 1973, 135), et la scène fameuse du verrat dans la barque solaire, mise au point par E. Cruz-Urbe, 'Stḥ '3 pḥty 'Seth, God of Power and Might', *Journal of the American Research Center in Egypt* 45, 2009, 204-5.

**353A ἀλλὰ πιαίνειν δοκεῖ καὶ μάλιστα πολυσαρκίαν ποιεῖν τὸ Νειλῶιον ὕδωρ πινόμενον** : on ne s'explique guère, après la piste égyptienne alléguée par Gwyn Griffiths (« a possible source of the idea that the Nile water was fattening is the traditional conception of the Nile-god as a fat old man with a large belly and hanging breast-muscles », 273-4), que Froidefond ait pu considérer qu'il s'agit d'une « conception purement grecque, apparemment » (257 note 1, aggravée d'un contresens complet sur la valeur de ἀλφεσίβοιος en *Suppliantes*, 855). Cette phrase est, au contraire, exempte de l'admiration ébahie des Hellènes sur l'infinie fécondité du Nil en matière végétale et animale: H. D. Broadhead, *The Persae of Aeschylus. Edited with an Introduction, Critical Notes, and Commentary*, Cambridge 1960, 42 ad 33-4; Froidefond, *Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, Gap 1971, 72-83; Friis-Johansen et Whittle à *Suppliantes*, 855 (III, 192-3); R. A. Wild, *Water in the Cultic Worship of Isis and Sarapis*, Leyde 1981, 153-4; et A. F. Garvie, *Aeschylus Persae. With Introduction and Commentary*, Oxford-New York 2009, 60 ad 33-4. On pourra également consulter S. J. K. Pearce, *The Land of the Body*, Tübingen 2007, 216-7, pour l'élévation du statut du Nil chez les Grecs: il accède au rang de divinité autonome que les Égyptiens lui avaient toujours plus ou moins refusé, en partie pour cause d'identification avec Osiris (les références, pour le Nouvel Empire, sont chez D. Delia, 'The Refreshing Water of Osiris', *Journal of the American Research Center in Egypt* 29, 1992, 184 note 23; la note de Hopfner, 64-5, qui prétend prouver que « sehr richtig ist die Bemerkung Plutarchs, daß bei den Ägyptern nichts in höheren Ehren stehe als der Nil, denn er wurde auch nach dem Zeugnis der klassischen Autoren geradezu als Gott verehrt, und zwar wegen des Nutzens, den er durch seine alljährlich regelmäßig einsetzenden Überschwemmungen dem Lande brachte », est un exemple carac-

térisé du manque de discrimination entre attitudes proprement égyptiennes et comportements ou sentiments grecs qui fragilise son commentaire). La figuration du fleuve personnifié en individu mûr bedonnant à la poitrine tombante et qui a en mains une corne d'abondance est, quant à elle, un thème grec hellénistique directement inspiré des images égyptiennes de Hapi — un gros bonhomme mafflu, partant: androgyne, et porteur de nourriture (D. Ben-Tor, *The Immortals of Ancient Egypt from the Abraham Guterman Collection of Ancient Egyptian Art*, Jérusalem 1997, 58). Le décor en sardonx sur la Tazza Farnese en fournit sans doute l'illustration la plus spectaculaire (e.g., A. Stewart, *Art in the Hellenistic World. An Introduction*, New York 2014, 1-2, 4; M. Belozerskaya, *Medusa's Gaze. The Extraordinary Journey of the Tazza Farnese*, Oxford-New York 2011, 21-22), si les réserves sur l'identification au Nil énoncées par J. Pollini, "The Tazza Farnese: Augusto Imperatore 'Redeunt Saturnia Regna!'", *American Journal of Archaeology* 96, 1992, 287-9, sont réellement hypercritiques (il n'aperçoit pas de poitrine relâchée et s'émeut de l'absence d'autres traits spécifiques au dieu Nil). Pour finir, l'exaltation par les Égyptiens de leur fleuve nourricier apparaît notamment dans le Grand Hymne à Aton (J. P. Allen, *apud* W. W. Hallo et K. L. Younger (edd.), *The Context of Scripture*<sup>2</sup>, Leyde-Boston 2003, I *Canonical Compositions from the Biblical World*, 46): « you made a heavenly Hapy descend from them (the distant lands); he makes waves on the mountains like the sea, to drench their fields and their towns (*dj.n.k. h'py m pt h3y.f n.sn jrr.f hnw hr dw m j w3d-wr r thb 3ht.sn m dmj.sn*). How excellent are your ways, O Lord of eternity ! »; comparer le Sort 317 des Textes des Sarcophages, IV 113, 115 De Buck « I am the Nile-god, the Lord of provisions, who comes with joy, the well beloved » ~ « I am the Nile-god, Lord of Waters, who brings vegetation » (Faulkner, I, 241). Plus amples précisions chez D. van der Plas, *L'hymne à la crue du Nil*, Leyde 1986, I *Traduction et commentaire*, 91 (les expressions de sa fécondité), 97, 116, 151.

**353A ἀλλ' εὐσταλῇ καὶ κοῦφα ταῖς ψυχαῖς περικεῖσθαι τὰ σώματα καὶ μὴ πιέζειν μηδὲ καταθλίβειν ἰσχύοντι τῷ θνητῷ καὶ βαρύνοντι τὸ θεῖον** : ce passage a paru évident à la plupart des exégètes, puisqu'ils ne l'éclairent pas; or il suffit de lire la note minimaliste et mal ajustée de Gwyn Griffiths pour se persuader du contraire (« εὐσταλῇ καὶ κοῦφα is certainly true of the norm of Egyptian physical appearance, both male and female, as delineated in paintings and reliefs; cf. Diodorus Sic. I. 98. 7 ff. », 274). Froidefond marque des points en cherchant à aller au fond des choses, mais son explication de ce poncif ethnographique suit une spéculation où l'extravagance le dispute à l'arbitraire (« les Égyptiens, si l'on en croit les documents figurés, cherchaient (et plus particulièrement peut-être à basse époque) à éviter l'obésité; mais Plutarque songe plus probablement ici à l'ascétisme des Pythagoriciens (reflété dans le *Phédon*) et des

Cyniques) », 257 note 11). Il est invraisemblable de supposer que les prêtres étaient plus sveltes que le reste de la population ou l'ensemble des (tardo-) Égyptiens, ni même que la moyenne d'entre eux était plus filiforme que les Grecs ou les Romains qui leur étaient contemporains; Plutarque traduit en termes ascétiques et philosophiques, pythagoriciens et / ou cyniques, la minceur longiligne des corps qui constitue l'un des traits emblématiques du style figuratif idéalisé des Égyptiens. Les rondeurs n'y connotent en général que la fertilité, notamment chez la femme (O. Goelet, 'Nudity in Ancient Egypt', *Source. Notes in the History of Art* 12, 1993, 26) et les dieux mineurs qui y sont associés, e.g. Bès ou Hapi. Il existe cependant un assez fort courant iconographique 'réaliste', surtout associé aux représentations dans les tombes; en cas de destruction des momies, la figuration du défunt tel qu'il était de son vivant servait en effet de substitut. Grand est alors le risque est de prendre pour du naturalisme une convention artistique: l'image d'hommes mûrs à la poitrine flasque et aux bourrelets graisseux abdominaux reparaît, dès l'Ancien Empire, avec une suffisante régularité (des exemples chez W. A. Ward, 'A Unique Beset Figure', *Orientalia* 41, 1972, 157 note 49, et C. Vandersleyen, 'La Date du Cheikh el-Beled (Caire CG 34)', *Journal of Egyptian Archaeology* 69, 1983, 63 notes 13-15) pour que leur corpulence dénote typologiquement la réussite ou l'élévation sociale au même titre que la calvitie et les riches vêtements (P. A. Bochi, 'Gender and Genre in Ancient Egyptian Poetry: the Rhetoric of Performance in the Harpers' Songs', *Journal of the American Research Center in Egypt* 35, 1998, 93; S.-A. Ashton, *Ptolemaic Royal Sculpture from Egypt. The Interaction Between Greek and Egyptian Traditions*, Oxford 2001, 33). Le paradigme de ces figures d'autorité est la spectaculaire statue de bois de la IV<sup>e</sup> Dynastie surnommée Cheikh el Beled (gros plan sur le haut du corps: *Journal of the Royal Society of Arts* 108, novembre 1960, 867 figure 1, et M. K. Hartwig (ed.), *A Companion to Ancient Egyptian Art*, Chichester 2015, 384; photographie intégrale: *Journal of Egyptian Archaeology* 6, 1920, planche XXVII.1 après la p. 232). Le style des périodes tardive puis ptolémaïque est un mélange d'idéalisation et de pseudo-réalisme; il en ressort une nette tendance à la dépeinture crue d'individus ventripotents et aux traits lourds, le type *physkôn* des Ptolémées VIII à X mais dont ils n'ont pas l'exclusivité (illustrations d'autres personnages chez J. A. Josephson, 'Egyptian Sculpture of the Late Period Revisited', *Journal of the American Research Center in Egypt* 34, 1997, 14-6, 18-9). Un mélange complexe d'influences entre les canons grecs et égyptiens y est perceptible: Ashton, 23; P. Ballet et J.-Y. Carrez-Maratray, 'La représentation des notables égyptiens', in M. Molin (ed.), *Images et représentations du pouvoir et de l'ordre social dans l'Antiquité. Actes du colloque, Angers, 28-29 mai 1999*, Paris 2001, 220-1. Un bon état des lieux des courants de pensée entre lesquels se divise l'interprétation des portraits sur buste est détaillé par B. M.



Bryan dans Hartwig, 388-92; pour la thèse suivant laquelle les représentations iconographiques égyptiennes n'ont jamais cherché à être fidèles, voir G. Robins, 'Image and Reality in Amarna Art', dans N. Grimal, A. Kamel et C. M. Sheikholeslami (edd.), *Hommages à Fayza Haikal*, Le Caire 2003, 225-9. On mesure désormais toute la fatuité de la remarque de Froidefond sur le désir d'amincissement des Égyptiens de la décadence dans leurs statues, fresques et reliefs; il est plus raisonnable de se dire que Plutarque, ou sa source s'il n'est pas indépendant dans sa réflexion, furent impressionnés par l'image idéalisée des corps qui s'offrait à eux sur les monuments égyptiens et qu'ils l'ont rapportée à la doctrine sacerdotale en des termes hellénisés. Voici comment je me représente leur raisonnement. Seuls les tenants grecs de deux courants de pensée mangeaient avec modération en s'infligeant la macération de l'abstention de viande et / ou de certains légumes: Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, 167-9, surtout 168 note 153 = *Lore and Science*, 180-3, avant tout 181 note 111; C. J. de Vogel, *Pythagoras and Early Pythagoreanism. An Interpretation of Neglected Evidence on the Philosopher Pythagoras*, Assen 1966, 177-8, 232-4, 268; Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique*, 20-21, 43, 63-4, 74, 157; L. Paquet, *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*<sup>2</sup>, Ottawa 1988, Index analytique, 363-4 s.v. 'simplicité, dépouillement'; P. P. Fuentes González, *Les diatribes de Télès. Introduction, texte revu, traduction et commentaire des fragments*, Paris 1998, 230-1; L. Zhmud, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, Oxford 2012, 352-3. Puisque la plus haute philosophie grecque correspond chez Plutarque à la sagesse des prêtres égyptiens, la minceur de ceux-ci (ou bien des Égyptiens en général) d'après leur iconographie devait donc résulter *ex hypothesi* de la même préoccupation conceptuelle que chez les Cyniques et les Pythagoriciens, ou, ce qui revient au même, d'un style de vie tout à fait comparable à celui de ces philosophes grecs. La connaissance de l'iconographie des Ptolémées rondouillards que pouvait avoir l'auteur des *Vies parallèles* offrait un repoussoir commode; sa familiarité avec les idées gréco-romaines du temps sur l'embonpoint et l'extrême maigreur (M. Bradley, 'Obesity, Corpulence and Emaciation in Roman Art', *Papers of the British School at Rome* 79, 2011, 1-41, surtout 6-11 et 14-21) aura fait le reste. Il est curieux mais pas incroyable que Plutarque ait omis d'établir un rapprochement avec les prescriptions diététiques hippocratiques et hellénistiques, ou, plus précisément, avec la médecine préventive grecque et son insistance sur la conjonction d'une nutrition adaptée et de l'exercice athlétique (e.g., von Staden, *Herophilus*, 397-8; R. J. Durling, 'Medicine in Plutarch's *Moralia*', *Traditio* 50, 1995, 312), avant de pratiquer son équation fonctionnelle entre minceur des (prêtres) Égyptiens et notions idéologiques; sans aucun doute, l'impression laissée sur sa source ou sur lui par l'espèce d'idéal de minceur propagé par l'iconographie idéalisée d'outre-Nil était trop profonde.

### Chapitre 6

**353A–B οἶνον δ' οἱ μὲν ἐν Ἡλίου πόλει θεραπεύοντες τὸν θεὸν οὐκ εἰς φέρουσι τὸ παράπαν εἰς τὸ ἱερόν — οἱ δ' ἄλλοι χρῶνται μὲν, ὀλίγωι δέ :** ce renseignement figure, sans le détail osirien mais avec une triple explication à cette abstinence de vin, chez Chérémon *apud* Porphyre, *De abstinence*, 4.6.8, δίαίτα δὲ λιτὴ καὶ ἀφελής· οἶνου γὰρ οἱ μὲν οὐδ' ὅλως, οἱ δὲ ὀλίγιστα ἐγχεύοντο, νεύρων αἰτιώμενοι βλάβας καὶ πλήρωσιν κεφαλῆς ἐμπόδιον εἰς εὕρεσιν, ἀφροδισίων τε ἔφασαν αὐτὸν ὀρέξεις ἐπιφέρειν. Outre la discussion générale de Hopfner, 66-7, sur l'Égypte, les prêtres et le vin (le passage de Chérémon y manque, nouvelle preuve que la documentation gréco-romaine de son commentaire peut être prise en défaut), on consultera les précisions de P. W. van der Horst, 'The Way of Life of the Egyptian Priest', chez M. Heerma van Voss et al. (edd.), *Studies in Egyptian Religion. Dedicated to Professor Jan Zandee*, Leyde 1982, 66 notes 38-40, reprises et augmentées dans id., *Chaeremon, Egyptian Priest and Stoic Philosopher. The Fragments Collected and Translated with Explanatory Notes*, ibid. 1984, 58 notes 21-23, et de Patillon, Segonds et Brisson, *Porphyre. De l'abstinence*, III Livre IV, 53-4 note 64; la discussion plus synthétique de Gwyn Griffiths, *Isis Book*, 290-1; et les pistes concernant les tabous panculturels de la viande et du vin rassemblées par J. N. Bremmer, 'Marginalia Manichaica', *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 39, 1980, 32-3. Sur l'ἀγνεύα et les ἀγνεύοντες dans le Sérapeum d'Alexandrie au témoignage de Rufin, F. Thélamon cite Chérémon puis fait remarquer que « ce tableau correspond à l'image que les Grecs se faisaient des prêtres égyptiens: ascètes, savants, théologiens et philosophes. Cependant un certain nombre de textes des temples d'Edfou, Dendera et Kôm-Ombos sont des exhortations adressées aux prêtres qui attestent d'un idéal de pureté plus spirituelle, qui ne se réduit pas à l'observance d'abstinences, et de piété plus pure. Ainsi cette exhortation aux 'prophètes' d'Edfou: 'ne vous souillez pas d'impureté, ne commettez pas de péché, ne faites pas de torts aux gens, aux champs ou à la ville... Ne soutenez pas mensonge contre vérité' (...) » (*Païens et chrétiens au IV<sup>e</sup> siècle. L'apport de l'Histoire ecclésiastique de Rufin d'Aquilée*, Paris 1981, 203-4); on rapprochera aussi Gwyn Griffiths, *Isis Book*, 261-2. L'*interpretatio Graeca* du genre de vie des prêtres égyptiens à laquelle se livrent Chérémon et Plutarque n'est donc pas totalement arbitraire.

**353B τοῦ κυρίου καὶ βασιλέως ἐφορῶντος :** dans cette première moitié de chapitre inspirée du traité égyptien d'Hécatee d'Abdère (*FGrHist* 264 F 5, annoté au volume IIIc, 45-46; le reste descend du second livre de la *Description de la terre* d'Eudoxe et représente le F 300 Lasserre, sur lequel peu de progrès a été accompli depuis F. Gisinger, *Die Erdbeschreibung des Eudoxos von Knidos*, Leipzig 1921, 44), il n'y a rien d'étonnant à trouver Osiris qualifié de κύριος καὶ βασιλεύς. Que ce soit ou non un hendiadyn pour

κύριος βασιλεύς, la forme et l'inspiration sont grecques. L'Isis adorée sur l'île de Philae, où il semble qu'elle avait conservé plus qu'ailleurs les formes égyptiennes de la grande déesse mystérieuse et lointaine, reçoit à trois reprises l'appellatif κυρία θεὰ Ἴσις, une à l'époque ptolémaïque et deux au début de l'Empire romain (A. Bernand, *Les inscriptions grecques de Philae I. Époque ptolémaïque*, Paris 1969, 306; E. Bernand, *Les inscriptions grecques de Philae II. Haut et Bas Empire*, ibid. 1969, 29, 47, 48, 136); cette rareté témoigne de ses racines culturelles grecques, cf. van der Toorn, B. Becking et van der Horst (edd.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*<sup>2</sup>, Leyde-Grand Rapids 1999, 493. En outre, la *Théogonie*, 486, désigne Kronos comme Οὐρανίδη μέγ' ἄνακτι, θεῶν προτέρω βασιλῆϊ, et δέσποτ' ἄναξ fut en vogue chez les poètes comiques comme interjection grandiloquente, en partie parce que δεσπότης est le mot juste par lequel l'esclave s'adresse à son maître (*Hippolyte*, 88-9, avec J. Diggle, *Euripidea. Collected Essays*, Oxford 1994, 1-2) et que tout Grec se situe nécessairement dans ce rapport vis-à-vis des dieux: Aristophane, *Gûepes*, 875 (Apollon Agieus), *Nuées*, 264 (la divinité 'socratique' Air), *Paix*, 90 (Trygée), et le fr. 40 Kassel-Austin; Ménandre, fr. 258 Koerte-Thierfelder = 312 Kock, 5. Or Plutarque emploie ailleurs la même expression que notre traité: *Vie de Brutus*, 30.3, 998B, Κάσσιος μὲν ἔλων Ῥόδον οὐκ ἐπιεικῶς ἐχρήτο τοῖς πράγμασι, καὶ ταῦτα περὶ τὴν εἴσοδον τοῖς προσαγορεύουσιν αὐτὸν βασιλέα καὶ κύριον ἀποκρινάμενος· οὔτε βασιλεὺς οὔτε κύριος, τοῦ δὲ κυρίου καὶ βασιλέως φονεὺς καὶ κολαστής. Il peut donc sembler hasardeux de donner notre τοῦ κυρίου καὶ βασιλέως à une source historiographique grecque informée de l'Égypte plutôt qu'au Chéronéen lui-même. Il doit pourtant s'agir plutôt d'une traduction hellénique ou d'un trait mixte. Des textes ramessides et tardifs parlent en effet dans les mêmes termes du roi ou d'un dieu autre qu'Osiris. L'incipit de la Querelle d'Apophis et de Seknenre distingue entre ces deux qualités / titres à propos du roitelet Apophis: *hpr swt wn.jn t3 n km.t nm j3d.t jw nn wn nb .w.s.m ns*, « it came to pass that the land of Egypt was in misery, as there was no Lord, <life>-p<rosperity>-h<ealth>, (functioning) as a (proper) king of the time » (E. F. Wente, dans W. K. Simpson, *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*<sup>3</sup>, New Haven-Londres 2003, 69 non sans la note 1; texte, traduction et commentaire grammatical de ce passage un peu malaisé dans C. di Biase-Dyson, *Foreigners and Egyptians in the Late Egyptian Stories. Linguistic, Literary and Historical Perspectives*, Leyde-Boston 2013, 382). De son côté, Ouenamon, I 14, parle d'Amon-Râ comme de *nsw.t ntr.w p3 nb n n3 t3.wj*, 'roi des dieux, le seigneur des Deux Pays' (B. U. Schipper, *Die Erzählung des Wenamun*, Fribourg, Suisse-Göttingen 2005, 48-9; à titre de curiosité, signalons que H. Goedicke, *The Report of Wenamun*, Baltimore-Londres 1975, 85, 139 note 114, esquisse un petit roman théologique autour de la formule *p3 nb n n3 t3.wj*, ce qui n'étonne guère dans

ce livre aventureux et philologiquement négligé). La désignation d'Osiris comme roi, sous-entendu: du monde d'en bas (Assmann, 'Das Bild des Vaters im Alten Ägypten', dans H. Tellenbach (ed.), *Das Vaterbild in Mythos und Geschichte. Ägypten, Griechenland, Altes Testament, Neues Testament*, Stuttgart 1976, 12-49 *passim*), est standard dans les textes; en dehors du *locus classicus*, le Sort 313 des Textes des Sarcophages, qui évoque en un leitmotiv ce dieu paré des couronnes-*atef* et des uraei (traduction annotée: Faulkner, 'Coffin Texts Spell 313', *Journal of Egyptian Archaeology* 58, 1972, 91-4; version simple: id., *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, I, 233-5), il existe d'innombrables exemples de *Wsjr-nsw.t*, 'Osiris-roi', que l'on rencontre accolé au nom de trône du souverain défunt dans les textes funéraires (sur sa valeur théologique, cf. J. D. Ray, *Journal of Egyptian Archaeology* 76, 1990, 247-8). Or la tombe de Toutankhamon nous a préservé l'équivalent du plutarchéen ἐν Ἡλίου πόλει τὸν θεόν — κυρίως καὶ βασιλεύς : *Wsjr nsw.t nb t3.w.y Nb-hpr.w-R* 'Osiris roi, le seigneur des Deux Pays, Nebkheperure' (J. C. Darnell, *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity. Cryptographic Compositions in the Tombs of Tutankhamun, Ramesses VI and Ramesses IX*, Fribourg, Suisse-Göttingen 2004, 149). Le titre attribué à Osiris par le *De Iside*, 353B, traduit donc en un grec littéraire apparemment typique des V<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles avant notre ère un renseignement égyptologique exact, quand bien même les Hellènes n'avaient guère besoin d'une connaissance directe de l'Égypte pour se représenter Osiris en roi (J. E. Stanbaugh, *Sarapis under the Early Ptolemies*, Leyde 1972, 40). Les plus pondérées des analyses disponibles sur Hécatée égyptologue paraissent faire de lui le meilleur véhicule pour cette information (détails dans 'Black Athena Fades Away', 358 note 172, 359-60); mais il ne s'agit, bien sûr, que d'une présomption. Cela prouverait, en tout état de cause, que l'utilisation de cet historien par Plutarque ne se borne pas dans notre chapitre à la spécification de la quantité de vin consommée par les rois en suivant des règles scripturaires (οἱ δὲ βασιλεῖς καὶ μετρητὸν ἔπινον ἐκ τῶν ἱερῶν γραμμάτων, ὡς Ἑκαταῖος ἰστόρηκεν) et qu'elle devait, par surcroît, être littérale dans une certaine mesure. Ce double résultat n'est pas négligeable.

**353B** ἤρξαντο δὲ πίνειν ἀπὸ Ψαμμητίχου, πρότερον δ' οὐκ ἔπινον οἶνον οὐδ' ἔσπενδον ὡς φίλιον θεοῖς, ἀλλ' ὡς αἶμα τῶν πολεμησάντων ποτὲ τοῖς θεοῖς, ἐξ ὧν οἶονται πεσόντων καὶ τῇ γῇ συμμιγέντων ἀμπέλους γενέσθαι : Hopfner, 67, n'a pas compris les enjeux et la difficulté, mythographiques mais aussi critiques, de cette phrase. Les interprètes récents, hormis Froidefond et Görgemanns, préfèrent la leçon isolée ἀμπέλους, qui fait changer en vignes les dépouilles des ennemis des dieux, probablement Seth et ses partisans défaits durant leur guerre contre Osiris et Horus quoique les points de contact, même circonstanciels, avec la mythologie égyptienne nous manquent (Gwyn Griffiths, 276-7, cf. García, 50 note 22, Pordomingo, 69 note 26). Comme

les traditions égyptiennes n'ont pas trace de la transformation en grappes des alliés vaincus de Seth, mais connaissent tout au plus certaine connotation séthienne du vin et sa consommation symbolisant le sang des perdants, force est d'admettre que Plutarque doit pratiquer ici une lecture étiologique par analogie avec un mythe grec (la note 4 de Görgemanns, 384, est si compressée qu'elle n'a guère d'intérêt: « dies erinnert an den orphischen Mythos von den Titanen, aus deren Asche die Menschen entstanden seien. Die hier — sehr verkürzt — berichtete Fassung ist sonst nicht bezeugt »). Il s'agit des démêlés de Dionysos-Zagreus avec les Titans, reconsidérés avec un grand scepticisme par R. G. Edmonds, 'Tearing Apart the Zagreus Myth: A Few Disparaging Remarks on Orphism and Original Sin', *Classical Antiquity* 18, 1999, 35-73, en particulier 38-49 (les éléments anciens du récit), cf. le résumé riche en bibliographie, dans la perspective orphico-éleusiniennne, de A. Markantonatos, *Euripides Alcestis. Narrative, Myth, and Religion*, Berlin-Boston 2013, 136-8; pour S. G. Cole, 'Voices from Beyond the Grave: Dionysus and the Dead', dans T. H. Carpenter et C. A. Faraone (edd.), *Masks of Dionysus*, Ithaca 1993, 276-95, le dionysisme tardo-hellénistique et impérial n'était pas sotériologique mais visait à rendre moins intolérables cette vie-là ainsi que la prochaine. L'édition Budé et celle de la collection Tusculum retiennent l'ἀνθρώπους du reste de la tradition pour parfaire l'étiologie plutarchéenne; Görgemanns ne s'en explique pas, quant à Froidefond il n'évite la difficulté opposée à cette exégèse par l'assourdissante absence d'attestation de la transformation en vigne des Séthiens qu'au prix de la longue série de contorsions et d'erreurs qui remplissent son plaidoyer (note 4 en 257-8). 1° Le savant français prélève librement dans la légende de Zagreus ce qui facilite ses affaires; pourtant, le *De Iside et Osiride*, 6, n'a que faire du démembrement du dieu et du mélange de son sang avec celui des Titans une fois qu'ils l'ont dévoré (toute insistance sur le fait que « boire le sang 'titanique' était donc un acte de cannibalisme triplement aggravé: c'était en effet boire a) le sang de ses ascendants, b) un sang délétère, et aussi c) réitérer le παραγκμός » est par suite hors de propos) ni de l'anthropogénèse (les hommes naissent des morceaux foudroyés des Titans). Rétablir chez Plutarque la mention des êtres humains relève en conséquence d'une spéculation tout arbitraire. 2° Ce point est renforcé par la discussion du mythe de Zagreus, qui tourne hélas court vu l'état de l'œuvre, en *De esu carniū*, 1, 996B-C (Edmonds, 44-46). L'interprétation allégorique esquissée là insiste sur la réincarnation (996C ἡνιγμένος ἐστὶ μῦθος εἰς τὴν παλιγγενεσίαν) et « reads the chastisement of the Titans as a mythic allegory of the punishment of incarnation for the crime of meat-eating » (Edmonds, 45). Plutarque peut parfaitement avoir utilisé la lecture allégorique de cette légende dans un traité de jeunesse puis s'en être servi, plusieurs décades plus tard, pour expliquer par étiologie un tabou alimentaire égyptien; mais il est illogique de penser que ledit tabou dont Zagreus et les Titans rendent compte dans le *De Iside*, 353B-C, soit celui du vin et non plus de la viande. 3° Il est faux de prétendre



que, dans la suite de notre phrase de 353B (διὸ καὶ τὸ μεθύειν ἔκφρονας ποιεῖν καὶ παραπλήγας, ὅτε δὴ τῶν προγόνων τοῦ αἵματος ἐμπιπλάμενους), τῶν προγόνων ne reçoit aucune explication étiologique; elle y est s'il s'agit des ennemis des dieux (de la riche note à ce sujet de Gwyn Griffiths, 277, Froidefond ne retient presque rien, afin de minimiser le danger pour son exégèse), a fortiori si προγόνων est une déformation de τὸν οἶνον (Schroeder, recension de l'édition Budé, *Gnomon* 62, 1990, 493). 4° Comment accorder, enfin, au philologue français que « l'analogie οἶνος / αἷμα est si évidente qu'elle ne nécessite aucune étiologie » (257) dans la mesure où l'objectif de la seconde partie du chapitre 6 est d'expliquer la modération de la consommation de vin censément introduite sous Psammétique? « Der Rezensent ist dagegen der Ansicht, dass sich das Verhältnis von Vorfahren und Nachkommen von selbst ergibt, es dagegen entscheidend darauf ankommt, wie das Blut der προγόνοι in den Wein gelangt » considérait Schröder (ibid.). À lire Plutarque d'un œil non prévenu, les libations évoquent le massacre des impies, et l'ivresse rend les Égyptiens semblables à ces προγονοί, quels qu'ils soient au juste, de la même manière que la consommation de la viande, qui nous a fait naître hommes, rappelle les Titans en *De esu carniū*, 996C (τὸ γὰρ ἐν ἡμῖν ἄλογον καὶ ἄτακτον καὶ βίαιον οὐ θεῖον ἀλλὰ δαιμονικὸν οἱ παλαιοὶ Τιτᾶνας ὠνόμασαν, καὶ τοῦτ' ἔστι κολαζομένους καὶ δίκην διδόντος). L'exégèse et la *constitutio textus* de Froidefond ne possèdent par conséquent aucun mérite. M.-C. Poo, *Wine and Wine Offering in the Religion of Ancient Egypt*, Londres 1996, dispose très vite de notre mythe (147-8), qui n'apporte en effet rien à la connaissance de l'Égypte, pour se concentrer sur les significations du vin, boisson divine plus spécialement associée à Osiris et au dieu mineur Shesmou; on notera l'association du sang aux breuvages alcoolisés, vin et bière (153-5). Pour finir, augmentons la liste des parallèles égyptiens chez Gwyn Griffiths et Hani, *La religion égyptienne*, 316-8, surtout 316 sqq.: dans les textes d'Edfou, Hathor en tant que dame d'Imaou reçoit pour offrande particulière (VIII, 46. 11) du vin assaisonné d'ocre, *stj(j)* (von Deines et Grapow, *Drogennamen*, 468-9); et dans ceux de Dendara, un hymne 'pour apaiser Hathor' du tout début du Moyen Empire 'présente', 'apporte' (*stwt*) à la déesse un breuvage élaboré de couleur rouge en raison de la présence de vin et de poudre d'ocre (S. Cauville, *Dendara. Les fêtes d'Hathor*, Louvain 2002, 70-5 pour le texte, 78-80 pour le philtre en question). On prendra garde à l'exposé de Hani, car il ne rend pas suffisamment compte des mécanismes théologiques sous-tendant les rituels de vin. Là où Poo conclut, par exemple, « when wine was offered to the deity, it was not merely an offering of divine drink, but an offering of the creative and rejuvenating power — an act that contributed to the restoration or maintenance of cosmic order. It was also an offering of appeasement to the deity, thus is a means of protecting men from the gods » (169), le savant français, trop obnubilé par le texte plutarchéen, est détaché et purement descriptif: « en règle générale, le vin joue un rôle dans les temples et dans le culte, comme Plutarque

l'affirme, d'ailleurs, dans le même chapitre, disant que les rois 'faisaient des libations de vin aux dieux' (*de Is.*, 6, 353B). On le trouve sur les listes d'offrande anciennes, et il est même considéré comme un élément de purification et de consécration. Le roi offre du vin à Hathor durant la 'Fête de l'Ivresse' de la dame de Dendara. etc » (316).

### Chapitre 7

353D Ὁμήρῳ μαρτυρεῖ μήτε Φαίακας τοὺς ἀβροβίους μήτε τοὺς Ἰθακησίους ἀνθρώπους νησιώτας ἰχθύσι χρωμένους ποιοῦντι κτλ. : Plutarque n'est pas peu mécontent de trouver en accord la civilisation homérique et les pratiques égyptiennes, en l'occurrence l'aversion religieuse pour certaines espèces de poissons d'eau de mer (Hopfner, 67-73, D. J. Brewer et R. F. Friedman, *Fish and Fishing in Ancient Egypt*, Le Caire, 1990, 15-17, etc; comparer Laudenbach, *Strabon Livre XVII 1<sup>ère</sup> partie*, 284-286), de la même manière que ses chapitres 5 à 7 établissent en filigrane une concordance assez substantielle entre le végétarisme de Pythagore et les tabous alimentaires du culte d'Osiris si l'on en croit Volpe Cacciatore ('Due testi a confronto: *De Iside* 352F-353E — *Quaestio convivalis* VIII, 8 728C-730F', dans A. G. Nikolaidis (ed.), *The Unity of Plutarch's Work. 'Moralia' Themes in the 'Lives', Features of the 'Lives' in the 'Moralia'*, Berlin-New York 2008, 785-90; la thèse a le défaut de reposer sur des analyses superficielles et rapides). Comme l'écrit F. M. Combellack dans une étude restée fondamentale ('Homer's Savage Fish', *Classical Journal* 48, 1953, 257-61 en 257), « Homer was obviously familiar with the use of fish as food, and it seems apparent that at least the common people of his own world ate fish and had already devised various means for catching them. The heroes of the poems, however, pretty clearly had so low an opinion of fish as food that they would eat it only as a last resort to avoid starvation. The characters of the *Iliad* are never very far from a copious supply of sound normal food, and no character in that poem ever eats fish. The men of the *Odyssey* are less fortunate, but their very misfortunes make the aversion to fish more explicit and clear ». Cette différence de traitement entre les deux épopées, encore que certains aient tenté de la minimiser (Athénée, I. 46, 25B: ὅτι δὲ καὶ ἰχθῦς ἥσθιον Σαρπηδῶν δῆλον ποιεῖ ὁμοίων τὴν ἄλωσιν πανάγρου δικτύου θήραι', *Iliade* 5.487), fut perçue dès le IV<sup>e</sup> siècle par les Chorizontes et aviva la polémique autour (de la simplicité) du régime alimentaire des héros homériques (sur cette simplicité reflétant celle des générations primitives, K. Bartol, 'The Voice of Tradition: Representations of Homeric Singers in Athenaeus 1.14a-d', *Classical Quarterly* 57, 2007, 231 note 1). Les poissons étaient réputés des mets de connaisseurs dans l'Athènes classique et surtout au siècle suivant (G. Colin, *Hypéride. Discours*, « C.U.F. », Paris 1946, 9; *FGrHist* 1026 F 46c = J. Bollansée, *Hermippos of Smyrna*, Leyde-Boston-Cologne 1999, 58-9 et le développement détaillé en 384 note 16; enfin et surtout, S.

Collin-Bouffier, 'Le poisson dans le monde grec, mets d'élites?', in Leclant (ed.), *Pratiques et discours alimentaires en Méditerranée de l'Antiquité à la Renaissance. Actes du colloque, Beaulieu-sur-Mer 4-6 octobre 2007*, Paris 2008, 91-121, en particulier 106-13. Par suite, nier qu'Homère les connût permettait d'écarter de lui les accusations de gloutonnerie, selon l'optique hellénistique contemporaine, ou de manque de *decorum* soit aristocratique soit héroïque et guerrier par rapport aux mentalités de l'épos (M. van der Valk, *Researches on the Text and Scholia of the Iliad*, II, Leyde 1964, 110; M. Schmidt, *Die Erklärungen zum Weltbild Homers und zur Kultur der Heroenzeit in den bT Scholien zur Ilias*, Munich 1976, 182-7, surtout 186 sqq.; J. N. Davidson, *Courtesans and Fishcakes. The Consuming Passions of Classical Athens*, Londres 1997, 16-7; etc). La partie ichtyologique de ces débats est pour nous jalonnée par Platon, *République*, 3.404 b 11-c 3, οἷσθα γὰρ ὅτι ἐπὶ στρατιᾶς ἐν ταῖς τῶν ἡρώων ἐστιάσεσιν οὔτε ἰχθύσιν αὐτοὺς ἐστιάει, καὶ ταῦτα ἐπὶ θαλάττῃ ἐν Ἑλλησπόντῳ ὄντας, οὔτε ἐφθοῖς κρέασιν ἀλλὰ μόνον ὀπτοῖς ; Eubule, fr. 118 Kassel-Austin = 120 Kock Hunter, 1-2, ἰχθὺν δ' Ὅμηρος ἐσθίοντ' εἴρηκε ποῦ | τίνα τῶν Ἀχαιῶν; κρέα δὲ μόνον ὥπτων ; le passage cité plus haut d'Athénée, qui nous a préservé la citation d'Eubule et dont voici la suite, καίτοι Εὐβουλος κατὰ τὴν κωμικὴν χάριν φησὶ παίζων ἰχθὺν κτλ. ; et les scholies bT à l'*Iliade*, 16.747 (IV, pp. 295-6 Erbse; voir aussi H. van Thiel, *Aristarch, Aristophanes Byzantios, Demetrios Ixion, Zenodot. Fragmente zur Ilias gesammelt, neu herausgegeben und kommentiert*, Berlin-Boston 2014, III, 91-2), en particulier la *a* (la *b* préservant l'interprétation d'Aristarque) πολλοὺς ἂν κορέσειεν ἀνὴρ <ὅδε τήθεα διφῶν>] ὅτι ἅπαξ εἴρηκε τήθεα. ἔστι δὲ εἶδος τῶν θαλασσίων ὀστρέων. πρὸς τοὺς Χωρίζοντας· φασι γὰρ ὅτι ὁ τῆς Ἰλιάδος ποιητῆς οὐ παρεισάγει τοὺς ἥρωας χρωμένους ἰχθύσιν, ὁ δὲ τῆς Ὀδύσειας. φανερόν δὲ ὅτι, εἰ καὶ μὴ παράγει χρωμένους, ἴσασι, ἐκ τοῦ τὸν Πάτροκλον ὀνομάζειν τήθεα. νοητέον δὲ τὸν ποιητὴν διὰ τὸ μικροπρεπὲς παρητιῆσθαι. καὶ μὴν οὐδὲ λαχάνοις παρεισάγει χρωμένους. ἀλλ' ὅμως φησὶ ὁδῶες Ὀδυσσεὺς τέμενος μέγα κοπήσοντες. Hunter, *Eubulus, the Fragments. Edited with a Commentary*, Cambridge 1983, 219-20, est suggestif mais insuffisant; on lira de préférence Davidson, 11-20 (avec une thèse générale aventureuse: Collin-Bouffier, 114), M. Heath, 'Do Heroes Eat Fish?', dans D. Braund et J. Wilkins (edd.), *Athenaeus and His World. Reading Greek Culture in the Roman Empire*, Exeter 2000, 342-52, et Wilkins, *The Boastful Chef. The Discourse of Food in Ancient Greek Comedy*, Oxford 2000, 312-4.

353E ὅλως δὲ καὶ τὴν θάλατταν ἐκ πυρὸς ἡγοῦνται καὶ παρωρισμένην, οὐδὲ μέρος οὐδὲ στοιχεῖον ἀλλ' ἄλλοῖον περίττωμα διεφθορὸς καὶ νοσῶδες : comme beaucoup d'éditeurs ultraconservateurs, et à la différence de García maior, dont le parti-pris critique est de valoriser la tradition au maximum,

Froidefond a une part d'irrationnel qui ne le rend jamais plus enclin à corriger *Marte suo* que lorsque le texte transmis est satisfaisant. « La leçon des manuscrits, ἐκ πυρός, est difficilement acceptable, malgré la caution d'Héraclite (D.K. 22 B 31: πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα...), de Platon, *Lois* 903E (cf. 363E-364A, 367A-B), et d'un autre passage de Plutarque (*Moral.* 729A sq.) » (*Isis et Osiris*, 259 note 2); « deux objections, semble-t-il, sont ici recevables. L'omission d'un verbe (γενέσθαι par exemple) après ἡγοῦνται est mal tolérable. Dans les deux textes invoqués, la mer apparaît comme une sorte de principe cosmique; elle occupe même, chez Héraclite, dans la chaîne de transformation des éléments, une place privilégiée. Au contraire, l'idée exprimée au ch. 7, répétée au ch. 32, 364 A (...) et présentée à la fin du même ch. 32 comme très banale (κοινήν), fait de la mer une matière résiduelle, non pas, sans doute, à proprement parler, un excrément (sens qui rendrait ἀλλοῖον pléonastique), mais une 'super-fluite' qui a échappé au πέρας, à la loi d'organisation du monde » (Froidefond, 'Études critiques sur le traité *Isis et Osiris* de Plutarque (II)', *Revue des Études Grecques* 92, 1979, 99-100). Il écarte donc l'ἔκφυλον de Wyttenbach au motif que ce mot 'ferait pléonasmie' vu la présence de ἀλλοῖον devant περίττωμα (note dans son édition) et imprime ἔκφορον. Froidefond a beau jeu de plaider que « le couple ἔκφορον καὶ παρωρισμένην, qu'on peut rapprocher du couple ἔκφορον ... καὶ πλανώμενον du *De Defectu*, suggérerait l'assimilation de Typhon à la 'cause errante', assimilation qui sera exprimée plus nettement dans la suite du traité (...) » ('Notes critiques...', 100); même en supposant valide son diagnostic, cet adjectif ne peut guère signifier ici que 'emporté' ou 'charrié', ce qui est absurde appliqué à la mer. La traduction Budé 'à l'écart de notre monde' essaie en vain de donner le change. Deux conjectures sémantiquement possibles seraient ἔκφυλον adopté par Sieveking et ses épigones, à condition qu'on le prenne au sens métaphorique de 'étrange', 'contre nature', car l'objection de Froidefond est pertinente ('extraño', Pordomingo, est un littéralisme inacceptable, 'uns stammesfremd', Görgemanns, une absurdité qui rivalise avec le rendu de Froidefond; on préférera le 'etwas Fremdartiges' de Hopfner), et l'ingénieux mais exagérément cru ἐκ πύους de Babbitt, 'purulente', 'suppurante'. Certes ἔκφυλον peut se défendre en vertu de *Propos de table*, 8.8.2 (traduction chez Hopfner, 74-5); mais ces *variae lectiones* surestiment la représentation des flots comme excréation répugnante dont Plutarque gratifie les Égyptiens dans son effort pour expliquer par l'étiologie leur répugnance à s'engager sur mer. Or il ne faut pas faire dire n'importe quoi à cette répugnance. Après tout, l'apogée du Nouvel Empire est l'âge des contacts égypto-égéens à travers le 'Grand Vert', *w3d-wr*, Mer Rouge d'abord puis, et très rapidement, Méditerranée comme cela fut établi par J. Vercoutter, *L'Égypte et le monde égéen préhellénique. Étude critique des sources égyptiennes (du début de la XVIII<sup>e</sup> à la fin de la XIX<sup>e</sup> dynastie)*, Le Caire 1956, 152-4; pour les pays géographiques et ethnographiques dont il pouvait s'agir, Y.

Duhoux, *Des Minoens en Égypte? 'Keftiou' et 'les îles au milieu du Grand Vert'*, Louvain 2003, 29-144, appuie des conclusions franchement excessives sur des analyses d'excellent aloi. Dans notre passage du *De Iside et Osiride*, ἐκ πυρός se défend toutefois bien comme le feu dont procède la mer (Gwyn Griffiths, 279, suivi par García *ex silentio*; Hani, *La religion égyptienne*, 151), soit une idée grecque qui pourrait avoir contaminé une donnée plus proprement égyptienne chez notre auteur ou son intermédiaire grec. Je pense en effet que cette vieille connaissance des exégètes du *De Iside et Osiride*, le Livre des Morts d'Ani, nous a préservé au chapitre 149 une information capitale en faisant équivaloir l'eau et le feu dans la description de la treizième butte de la Maison d'Osiris: « as for that Mond of Spirits over which no one has power, its water is fire, its waves are fire, its breath is efficient for burning, in order that no one may drink its water to quench their thirst » (Faulkner, dans Faulkner et al., *The Egyptian Book of the Dead. The Book of Going Forth by Day, being the Papyrus of Ani*, San Francisco 1994, 122); « o thou mond of the Blessed, over whom none can prevail, since her water is fire and her surf is flame and her scorching breath is burning fire, that there may be no drinking of her water to quench their thirst » (T. G. Allen, *The Book of the Dead or Going Forth by Day*, Chicago 1974, 145). On rencontre aussi l'eau de feu, mais de façon détournée, au chapitre 63b de la même composition ('spell for not being burned up in water'; le défunt déploie une rame). Citons pour finir la 'mer de feu' métaphorique des textes manichéens du III<sup>e</sup> siècle de notre ère: *Angad Rōšnān*, I 19, declare ainsi « their (il s'agit des démons) fury gathered, like a sea of fire (zr(y) 'dwryn), the seething waves rose up that they might engulf me » (M. Boyce, *The Manichaean Hymn-Cycles in Parthian*, Oxford 1954, 117).

### Chapitre 8

353E οὐδὲν γὰρ ἄλογον οὐδὲ μυθῶδες οὐδ' ὑπὸ δεισιδαιμονίας, ὥσπερ ἔνιοι νομίζουσιν, ἐγκατεστοιχειοῦτο ταῖς ἱερουργίαις, ἀλλὰ τὰ μὲν ἠθικὰς ἔχοντα καὶ χρειώδεις αἰτίας, τὰ δ' οὐκ ἄμοιρα κομπότητος ἱστορικῆς ἢ φυσικῆς, οἷον τὸ περὶ κρομμύου : le déni emphatique que les ἱερουργίαι des prêtres égyptiens contiennent quoi que ce soit d'irrationnel, de fabuleux ou de superstitieux (ὑπὸ δεισιδαιμονίας, une périphrase qui est presque un idiotisme plutarquéen: *Vies de Numa*, 8.4, 64F, *Sylla*, 35.3, 474B, et *Dion*, 38.1, 975A, *Comment lire les poètes*, 26B; cf. Flavius Josèphe, *Guerre des Juifs*, 1.113) convaincra davantage si tout ce qui suit, jusqu'en 354A, ne visait précisément à rationaliser deux tabous qui paraissaient extravagants aux Grecs — ceux de l'oignon et du porc. Ce serait faire une injure peu admissible à l'auteur que d'imaginer sans autre forme de procès qu'il n'a pas perçu ce que cette attitude a de paradoxal; « il faut prendre garde à la différence qu'il peut y avoir entre ce que nous appelons 'incohérence' et les contradictions qui gênent Plutarque » rappelle Frazier lorsqu'elle constate le contraste entre



hautes vertus et traits de mesquinerie dans le portrait de Périclès (*Histoire et morale dans les Vies Parallèles de Plutarque*, 89). Refuserait-on ce principe de charité qu'on serait encore bien forcé d'admettre le caractère fluide de la πίστις selon Plutarque (voir, en dernier lieu, G. van Kooten, 'A Non-fideistic Interpretation of ΠΙΣΤΙΣ in Plutarch's Writings: The Harmony Between ΠΙΣΤΙΣ and Knowledge', dans L. Roig Lanzillotta et I. Muñoz Gallarte (edd.), *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity*, Leyde-Boston 2012, 217-31). Car l'important est qu'il existe de bons motifs pour mettre le contraste de 353E-F entre la prétendue absence de fantasmagorie irrationnelle et superstitieuse dans les pratiques cultiques des prêtres égyptiens et le caractère tout opposé de deux de leurs interdits, sur le compte des tensions conceptuelles dans la doctrine religieuse ou destinale du Chéronéen. « Plutarch is a schyzophrenic when it comes to *tyche* » assène Brenk, *In Mist Apparelled. Religious Themes in Plutarch's Moralia*, Leyde 1977, 163; il n'en va pas très différemment entre ces deux extrêmes que sont la superstition et l'athéisme, en eux-mêmes ou dans le cadre de sa démonologie (Brenk, 9-11; Nikolaidis, 'Plutarch's Contradictions', *Classica et Mediaevalia* 42, 1991, 165-6; D. B. Martin, *Inventing Superstition. From the Hippocratics to the Christians*, Cambridge, Mass.-Londres 2004, 93-108, surtout 95-8; van Kooten, 218, 220-1). L'unité profonde de la religiosité de Plutarque est, du reste, peu compromise: Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, 504-20. Était-il tellement plus singulier qu'il se soit efforcé de sauver à tout prix les tabous égyptiens de l'oignon et du porc en les rationalisant? De toute manière, l'important ici me semble être la cohérence de fond de sa pensée: alors que le traité de jeunesse *Sur la superstition* n'offrait curieusement pas un mot sur les mythes, on rencontre le même rejet conjoint de la δεισιδαιμονία et des fables des poètes sur les dieux (μυθῶδες) dans notre passage de 353E et dans la dénonciation des fariboles superstitieuses de Pythagore et d'Empédocle en *Démon de Socrate*, 580C, φασμάτων δὲ καὶ μύθων καὶ δεισιδαιμονίας ἀνάπλεω φιλοσοφίαν ἀπὸ Πυθαγόρου <καὶ τῶν μετ' αὐτοῦ γενομένην καὶ δὴ καὶ παρ' Ἐμπεδοκλέους δεξάμενος εὖ μάλα βεβακχευμένην εἵθισεν ὥσπερ πρὸς τὰ πράγματα πεπνῦσθαι καὶ λόγῳ νήφοντι μετιέναι τὴν ἀλήθειαν> (Babut, 507-8; A. Corlu, *Le démon de Socrate. Texte et traduction avec une introduction et des notes*, Paris 1970, 46-7). Il me semble en conséquence que le *non sequitur* logique des deux premiers tiers de notre chapitre n'engage pas la doctrine religieuse de Plutarque, dans le cadre de laquelle il est neutralisé. On se gardera de l'exploiter contre la cohérence du *De Iside et Osiride* (la composition assez libre du chapitre 8 est une question distincte: 354A-B ἀλλὰ τρυφήν τε καὶ πολυτέλειαν κτλ. ne se rattache guère aux tabous du porc et de l'oignon que parce que Plutarque a parlé de pureté à leur propos). Constatant le caractère rationnel des pratiques des prêtres égyptiens hormis dans ces deux cas de figure, l'auteur se met en tête de les expliquer allégoriquement pour les ramener

au cas général; voir Gwyn Griffiths, 'Allegory in Greece and Egypt', *Journal of Egyptian Archaeology* 53, 1967, 86.

**353E οἶον τὸ περὶ κρομμύου. τὸ γὰρ ἐμπεσεῖν εἰς τὸν ποταμὸν καὶ ἀπολέσθαι τὸν τῆς Ἰσιδος τρόφιμον Δίκτυν οὐ κρομμύων ἐπιδρασσόμενον ἐσχάτως ἀπίθανον** : on considère généralement οὐ comme gâté, d'où une profusion de conjectures partant dans tous les sens ou la suggestion d'une lacune de quelques lettres devant cette désinence. La force de la négation transmise paraît suffisante à Gwyn Griffiths pour peu qu'on la rapporte à ἐπιδρασσόμενον (281: « 'failing to grasp'; it implies that the onions were the cause of death »); c'est plus satisfaisant que de supprimer οὐ avec Froidefond et Görgemanns. Sur ce mythe particulièrement obscur, il faut commencer par un résumé de la note de Gwyn Griffiths, 280-1, car le son de cloche qu'elle donne est déformé et a induit en erreur tous les interprètes suivants. La documentation égyptienne suggère que ce tabou était l'affaire locale de certains groupes sociaux (« conflicting reports about veneration and abomination probably arise from the opposed attitudes of adjacent communities », 280), puisque l'oignon était à la fois apprécié et vénéré; la justification par sa pousse sous la lune décroissante, elle, établit une connexion avec les coutumes des gens de Péluse, cité de la Basse-Égypte, et avec leur culte de Zeus Kasios {cf. Lucien de Samosate, *Zeus tragédien*, 42; Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, 3.224}. Une explication proprement égyptienne de ce tabou pourrait être la quasi-homophonie entre le vocable désignant ce légume, *ḥḏw*, et un verbe signifiant 'détruire', *ḥḏj*, mais il paraît plutôt s'agir d'une aversion d'origine sacrée, à connotations peut-être séthiennes. La noyade du pêcheur mythologique Dictys, τὸν τῆς Ἰσιδος τρόφιμον, tombé dans le Nil à cause d'une branche d'oignons, a beau n'inspirer que mépris à Plutarque, cette *interpretatio Graeca* fait sens dans le cadre des mythes égyptiens où une mère divine protège un enfant (sans que ce soit nécessairement Isis et Horus-Harpocrate) comme des légendes sémitiques sur Tammouz (dit, en sumérien, umun-sapar, 'sire du filet', et duquel un hymne suméro-akkadien déclare 'he lies among the onions, he fills himself with onions' [281]). On le voit, Gwyn Griffiths n'offre pas tant une explication de texte qu'une série d'observations disjointes, à la cohésion assez faible, et qui est loin de représenter un progrès sur l'ample note de Hopfner. Il y a plus grave: l'exégèse proprement dite du mythe de Dictys est caduque en raison de son acceptation des conclusions et des matériaux de R. Eisler, 'Diktys von Byblos und die Zwiebeln', *Orientalische Literaturzeitung* 39, 1936, col. 721-6. Malgré l'*understatement* typiquement britannique de Gwyn Griffiths ('this is welcome illustration'), il s'agit là d'une reconstruction spéculative s'autorisant de trop larges facilités herméneutiques en plus de son exactitude toute relative et du caractère déjà très daté, voire périmé, de sa documentation cunéiforme au moment même où Eisler écrivait. En effet, le syncrétisme gréco-sémitique Dictys-

Tammouz mis en évidence dans cette très savante étude doit être considéré comme une hypothèse morte-née. Certes, comme l'écrit Eisler, col. 722, « von diesem Diktys, dem Pflegling der Isis, erfährt man in den folgenden Abschnitten XV-XVII, daß er der Sohn des Königs Malkandros (*Melek-qarth*) und der Königin Astarte von Byblos war und von der auf der Such nach der Leiche des Osiris an den Hof von Byblos gekommenen Göttin Isis gewartet wurde »; la conflation en un même récit de la présence d'Osiris à Byblos et de la quête de son corps par Isis a pourtant tout l'air d'une invention hellénistique peut-être influencée par des éléments du mythe éleusien de Déméter (Bricault, *Isis, dame des flots*, Liège 2006, 18-20, en particulier 19 note 62 [bibliographie de l'épisode giblité] et 20 note 66 [inspiration éleusienne, ce contre quoi voir C. Penglase, *Greek Myths and Mesopotamia. Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod*, Londres-New York 1994, 126-7). Par ailleurs, 357E suggère que Dictys recouvre Horus-Harpocrate et que ὃν γὰρ αἰδοῦσιν Αἰγύπτιοι παρὰ τὰ συμπόσια Μανερώτα, τοῦτον εἶναι, τινὲς δὲ τὸν μὲν παῖδα καλεῖσθαι Παλαιστινὸν ἢ Πηλούσιον, καὶ τὴν πόλιν ἐπώνυμον ἀπ' αὐτοῦ γενέσθαι κτισθεῖσαν ὑπὸ τῆς θεοῦ (sur Μανερώς, dans lequel Plutarque combine Hérodote, 2.79, et les traditions grecques de Linos, voir M. Lichtheim, 'The Song of the Harpers', *Journal of Near Eastern Studies* 4, 1945, 180; P. Kaplony, 'Das Hirtenlied und seine fünfte Variante', *Chronique d'Égypte* 44, 1969, 44-5; Gwyn Griffiths, 332-4; Lloyd, *Commentary*, 99-182, 337-40; H. Altenmüller, 'Maneros — Trinkspruch oder Klagelied?', dans R. Rolle et K. Schmidt (edd.), *Archäologische Studien in Kontaktzonen der antiken Welt*, Göttingen 1998, 17-26; et H.-J. Thissen, 'Plutarch und die ägyptische Sprache', *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 168, 2009, 102). Considérant ces trois éléments, Eisler a sans aucun doute raison de spéculer que « zur Entwirrung dieses ganzen Rattenkönigs von Synkretismen ist einerseits auf den bei Ps.-Plutarch, *de fluv.* 11.1 erwähnten Sohn der Poseidon Palaistinos zu verweisen, der sich in der thrakischen Fluß Kronozos stürzte, welcher nach dem Ertrunkenen Malkandrossohnes Palaistinos, der Pfleglings der Isis, mit dem Mythos des von seiner Wärterin Ino ins Meer gestürzten Melikertes-Palaimon verbinden, mögen zufällig sein oder nicht. Die ägyptische Hymnen auf Maneros (**MANEPE**, „Rinderhirt“) sind jetzt durch Schäfer als die zur Flöte gesungene Hirtenklage auf den Tod des Osiris erklärt » (col. 722-723). Il aurait peut-être même pu ajouter Hylas à ses exemples de l'Adonis phénicien qui se montre proche d'Osiris (Hani, 'Les nymphes du Nil', *Antiquité Classique* 43, 1974, 218-9 [spéculatif]). En revanche, les connexions mésopotamiennes de 'Diktys von Byblos und die Zwiebeln' ne tiennent pas. 1° Eisler croit que le sumérien Dumuzi sémitisé en Tammouz (akkadien, hébreu, etc) puis hellénisé en Adonis était associé aux étendues d'eau sur la seule base du théonyme sumérien Dumuzi-abzu; c'est qu'il traduit celui-ci littéralement: 'echter Sohn' [dumu.zi] 'der Wassertiefe' [abzu], sans dire que cette équation

provient de H. Zimmern ('Der babylonische Gott Tamuz', *Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der königlich-sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* 27, 1909, 704). Elle a beau avoir bel air encore aujourd'hui (T. Jacobsen, 'The Name Dumuzi', *Jewish Quarterly Review* 76, 1985, 41-5, modifie le rendu traditionnel en 'the good young one' sur la foi d'un emploi spécial du participe *zi* dans la composition Enki et l'ordre du monde, 52-7; *abzu* et l'akkadien *apsû*, dont on ne sait trop lequel au juste a donné l'autre, désignent eux les eaux profondes de la mer ou du sous-sol ainsi que leur dieu: e.g., W. Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography*, Winona Lake 1998, 307-9), toute réduction de Dumuzi-*abzu* à ses éléments constitutifs ne va pas de soi. Nous savons en effet que la déité en question fut d'abord de sexe féminin en tant que la 'dame de Kīnunir', 'fille aînée de Nanshe', avant d'être absorbée au II<sup>e</sup> millénaire par le dieu renaissant: les inscriptions royales sumériennes nous parlent ainsi de <sup>d</sup>dumu-*zi-abzu* nin-ki-nu-nir.KI-ra, Ur-Bau E/3.1.1.6.5 col. vi l. 9-10; de *dumu-sag*-<sup>d</sup>nanše-ke<sub>4</sub> <sup>d</sup>dumu-*zi-abzu* nin-ki-nu-nir.KI-ke<sub>4</sub>, Goudea E3/1.1.7.StB col. ix l. 1-3; et de <sup>d</sup>dumu-*zi-abzu* nin-a-ni ('for Dumuzi-*abzu*, his lady'), id. E3/1.1.8 l. 1-2 (D. O. Edzard, *Gudea and his Dynasty*, RIM 3/1, Toronto-Buffalo-Londres 1997, 19, 38 et 113), cf. A. R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, Oxford 2003, II, 861 *ad* 181. Si Dumuzi, dont l'autre tradition sumérienne, la plus répandue, fait un dieu berger et agraire (Jacobsen, *Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture*, Cambridge, Mass. 1970, 83-8; M. M. Fritz, „Und weinten um Tammuz”. *Die Götter Dumuzi-Ama'ušumgal'anna und Damu*, Münster 2003, 361-8), n'a pas d'association démontrée avec les eaux, il devient tout arbitraire de rapporter son avatar sémitique Tammouz au pêcheur grec Dictys. 2° Dumuzi n'entretient aucun rapport tant soit peu spécial ou particulier avec l'oignon dans la littérature et les cultes mésopotamiens; tout au plus la l. 118 de la composition sumérienne Le rêve de Dumuzi déclare-t-elle que ses ennemis, entre autres signes de leur inhumanité (il s'agit de démons: B. Alster, *Dumuzi's Dream. Aspects of Oral Poetry in a Sumerian Myth*, Copenhagen 1972, 104-6, cf. J. Bottéro et S. N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris 1989, 305 note 1), lú ku<sub>6</sub> nu-gu<sub>7</sub>-me-eš lú ga-raš<sup>šar</sup> nu-gu<sub>7</sub>-me-eš, 'ils ne mangent pas de poisson, ils ne mangent pas de ga-raš'. L'identification de cette alliée n'est pas aussi sûre que le disent les dictionnaires sur la base des études botaniques et lexicographiques grandioses mais datées de I. Löw, *Die Flora der Juden*, II *Iridaceae - Papilionaceae*, Vienne-Leipzig 1924, 124-31 (*Allium cepa* L.), 131-8 (*A. porrum* L.) et 138-49 (*A. sativum* L.). Le vieux-babylonien *karašum*, *karšum* sumérographié ga-raš<sup>šar</sup> et assez rapidement sorti d'usage mais reparaissant en néo-assyrien, a imposé la valeur de 'poireau', 'Leek', 'Lauch' (Bottéro-Kramer, Alster *ad* 118; cf. K. Volk, *Inanna und Šukaletuda. Zur historisch-politischen*

*Deutung eines sumerischen Literaturwerkes*, Wiesbaden 1995, 152-3, Bottéro, *Textes culinaires mésopotamiens*, Winona Lake 1995, 27, 28, A. Süel et O. Soysal, 'A Practical Vocabulary from Ortaköy', dans G. M. Beckman, R. H. Beal et G. McMahon (edd.), *Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner Jr on the Occasion of his 65th Birthday*, Winona Lake 2003, 358-9); c'est qu'il a tout l'air d'un *Kulturwort*, voir Hoffner, *Alimenta Hethaeorum. Food Production in Hittite Asia Minor*, New Haven 1974, 107. Le rendu 'oignon' conserve toutefois d'assez bons arguments (Jacobsen, *The Harps That Once. Sumerian Poetry in Translation*, New Haven-Londres 1987, 36, pour le Rêve de Dumuzi, 118); voir H. Waetzoldt, 'Knoblauch und Zwiebeln nach den Texten des 3. Jt.', *Bulletin on Sumerian Agriculture* 3, 1987, 30-1 (texte), 49 (notes), et la variété rare ga-raš-sag<sup>sar</sup> en VS 9, 26, 5-7, dans laquelle on lit communément *gi-ir-ša-ti*, c'est-à-dire le 'poireau-giršānu' (CAD G [1956], 96), nonobstant les arguments de B. Hruška, *Sumerian Agriculture. New Findings*, Berlin 1996, 73-4, sur le non-sens que constituerait la présence d'un bulbe ('head', CAD; le 'pulpy part' de Hruška est faux) chez le poireau. Eisler prétend que Dumuzi, par le truchement de son avatar Damu, reposerait — après sa mort, ce qu'il ne précise pas — parmi les oignons en citant, col. 723, un passage du grand hymne sumérien CT 15, planches 26-27 + 30, dans la traduction de Zimmern, 'Sumerisch-babylonische Tamuzlieder' (in *Berichte über die verhandlungen der Königlich-sächsischen gesellschaft der wissenschaften zu Leipzig*, Philologisch-historische klasse 59, 1907; la référence, qu'il ne procure pas davantage, est à la p. 237): « o selbiges Kind, in Zwiebeln liegt es, mit Zwiebeln füllt es sich an, o mein Gott Damu, in Zwiebeln liegt er, mit Zwiebeln füllt er sich an ». Or Eisler est ici la victime de sa source. Non seulement la lecture sumérienne du mot-clé a été complètement modifiée par rapport à Zimmern dans les éditions et traductions plus récentes (qui ont pu profiter des progrès considérables de la sumérologie), faisant disparaître l'idée d'oignons; Zimmern n'a traduit cet ú-sar 'Zwiebel' (en vérité: 'un certain type de végétaux [ú]') qu'en commettant une erreur signalée que ne pouvait guère apercevoir un auteur comme Eisler capable de normaliser le mot en *ūsar* ; un coup d'œil à l'édition-traduction de cet hymne dans S. Langdon, *Sumerian and Babylonian Psalms*, Paris 1909, 337, 338 l. 16-7, encore que la lecture sumérienne y soit différente, signe de difficulté (<sup>šam</sup>šam-mú : ibid., note critique 21), attirait pourtant son attention sur la difficulté sémantique: 'garden flowers'. L'édition moderne standard en est W. H. P. Römer, 'Sumerische Emesallieder', *Bibliotheca Orientalis* 49, 1992, 640-5; Jacobsen, *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, New Haven-Londres 1976, 63-72, donne la traduction presque complète, et Fritz, 183-6, une analyse. Le rapprochement avec les oignons de Dictys dans le *De Iside et Osiride*, 353E, disparaît donc complètement. 3° Enfin, Eisler reproduit un passage de Zimmern, 'Sumerisch-babylonische Tamuzlieder', suivant



lequel « mann denkt dabei, unwillkürlich einerseits an die auf dem Meer schwimmende Truhe des Adonis-Osiris bei Plutarch, andererseits an den alexandrinischen Brauch, des Adonisbild ins Meer zu werfen » (col. 724-5), fait porter umun-sa-par sur Dictys et déploie un petit dossier de textes suméro-akkadiens et grecs suggérant que cet Adonis-Tammouz était conçu comme chasseur et comme pêcheur. Dès le III<sup>e</sup> millénaire Dumuzi est certes le ‘pêcheur’, šu-ḥa = bā’iru — une facette de sa personnalité divine toujours aussi obscure à l’heure actuelle —, mais même en additionnant à ce trait la possible mention du filet dans l’hymne Dumuzi-Inana C<sub>1</sub>, col. i l. 18 (Y. Sefati, *Love Songs in Sumerian Literature. Critical Edition of the Dumuzi-Inanna Songs*, Bar-Ilan 1998, 287, 291, contre Jacobsen, *The Harps That Once*, 20) et divers textes néo-babyloniens mentionnant les pêcheurs humains de tels ou tels dieux qu’ils approvisionnent en poisson, LÚ.SU.ĤA.MEŠ = bā’irī (CAD B [1965], 31.1b), le Dictys de Plutarque ne reçoit aucune lumière dans la mesure où le filet n’est ni mentionné ni sous-jacent dans les deux versions du mythe, aux chapitres 8 et 17. Par surcroît, rien ne nous assure que cet objet était pris au sens littéral et non pas comme une métaphore, à la manière de la titulature du roi mésopotamien: Hammourabi y était appelé le ‘filet pour les ennemis’, sa-pār lú-erim = *sapar nakirī* (M.-J. Seux, *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, Paris 1967, 260, 440), dans le prologue de son Code (ii 68: M. T. Roth, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*<sup>2</sup>, Atlanta 1997, 78 ‘enemy-ensnaring throw-net’; M. E. J. Richardson, *Hammurabi’s Laws. Text, Translation and Glossary*, Londres-New York 2000, 33 ‘the net that traps the enemy’) et dans un hymne sumérien de ce roi, bien plus explicite (sa-pār lú-erim-šē lá-a-me-en, ‘un filet étendu sur l’ennemi je suis’: Seux, 260 note 20). Il ne reste que la mention, pour le moins insolite, de Palaistinos dans l’alternative de 357E Παλαιστινὸν ἢ Πελοῦσιον qui fasse éventuellement penser à Adonis; mais elle s’explique mieux par une glose explicative, voire comme l’allusion à un mythe séthien acclimaté en Palestine (Hopfner, contre lequel les réserves exprimées par Gwyn Griffiths, 384, paraissent cependant déterminantes) et de toute façon la mort de Dictys / Pélusios ne présente aucune connexion interne ou externe avec le dieu renaissant. Abandonnons donc sans regret l’analyse par Dumuzi-Tammouz du chasseur tombé au Nil pour des oignons. Le brillant essai de syncrétisme proposé par Hani, *La religion égyptienne*, 83-8, a l’herbe littéralement coupée sous ses pieds; lui qui retrouve un ‘triple amalgame’ dans la ‘geste giblite d’Osiris’ (79: « sur le territoire syrien, le mythe égyptien d’Osiris a fusionné avec le mythe phénicien d’Adonis et avec le mythe grec, éleusinien, de Déméter ») se fonde sur les découvertes de Eisler (‘l’histoire de Dictys semble bien expliquée par Eisler’, 84) pour faire naturellement de Dictys-Manéros un ‘jeune prince phénicien’, 84. A plus forte raison ne suivra-t-on pas sans précautions le résumé tranchant et presque vierge de références offert par Froidefond, 153-6, surtout 153-4. Dans la droite ligne de Hani, il écrit que

« [le] personnage de Manéros-Dictys-Palestinos-Pélusios-Linos (...) résulte d'un syncrétisme complexe lié, en Égypte, à tous les *avatars* de l'Enfant protégé par Isis, et, en Syrie, au personnage du parèdre divin mort prématurément, Adonis, Atys ou Hylas » (59).

L'analyse de 353E devra désormais partir de Hopfner, 76-7 (resté, par une *felix culpa*, ignorant de Eisler; 75-6 ne fait guère que classer la documentation gréco-égyptienne pertinente à l'oignon en Égypte); Simoons, *Plants of Life, Plants of Death*, 151-7 (texte), 390-3 (notes), notamment 151-2; Carrez-Maratray, *Péluse et l'angle oriental du delta égyptien aux époques grecque, romaine et byzantine*, Le Caire 1999, 424-6; et C. Graindorge, 'L'oignon, la magie et les dieux', dans S. H. Aufrère (ed.), *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal. Croyances phytoreligieuses de l'Égypte ancienne*, I, Montpellier 1999, 331-2. La première solution possible se fonde sur les aspects magiques plutôt qu'alimentaires et sur la dimension séthienne de l'oignon: « überblicken wir diese Notizien, so ergibt sich ein Abscheu der Priester gegen Zwiebel und Knoblauch und zwar gegen der Blähungen. Nun ist es eine im Altertum weit verbreitete abergläubische Auffassung, daß üble Gerüche bösen Dämonen eignen, bzw. daß üble Gerüche böse Dämonen anlocken, wie umgekehrt die guten Götter einen angenehmen Duft verbreiten und durch Verdampfenlassen von wohlgeriechenden Spezereien zur Parusie veranlaßt werden konnten. Der böse Dämon κατ' ἐξοχήν in Ägypten aber war Seth-Typhon. Er wird zwar nicht direct gekannt, aber die Bemerkung Plutarchs, daß die Zwiebel von den Priestern verabscheut werde, weil sie bei abnehmendem Monde gedeiht, weist doch auf ihn hin, den Seth wurde als Feind der Lichtgötter nicht nur für die Mondesfinsternisse, sondern auch für die regelmäßige Abnahme des Mondes verantwortlich gemacht. Dazu kommt, daß die Verehrung der Zwiebel, bzw. durch Verwechslung des Tabus der Verehrung mit dem Abscheu, der Abscheu vor ihr für Pelusium und den Zeus Kasios bei Pelusium, d.h. für den semitischen Ba'al Zephon genann wird, und zwischen Seth-Sutech als Gott der semitischen Hyksos und den Ba'algottern der Semiten Beziehungen bestanden. Überhaupt aber galt das östliche Delta mit dem See Sirbonis und Tanis, bzw. Auaris einer Hyksosfestung als typhonisch. Besonders wichtig aber sind die griechischen Zauberpapyri die beweisen, daß wenigstens in der spätzeit Zwiebel und Knoblauch (*hdu*, in alter Zeit gegen Schlangen und böse Geister angewendet, *WB* III 212), als *Materia Magica* dem Typhon-Seth eigneten. Trotzdem waren im Altertum wie in der Gegenwart Zwiebel und Knoblauch, ferner Lauch, Volksnahrungsmittel und wurden demgemäß viel angebaut und erscheinen oft und oft auch auf den Bildern aus dem Leben des Volkes. Den Knoblauch nahe übrigens der König Sefûrâs (v. l. Seqûbâs) eingeführt, in dem man den König der 5. Dynastie bei Manetho Sefhres sehen will. Die Zwiebel findet sich aber sogar auch den Totenbeigaben und bei der Mumie Ramses IV. hat man an die Stelle der Augäpfel eine kleine Zwiebel gelegt.

In diesen Zusammenhänge ist auch noch die Sage von Diktys näher zu betrachten: Daß er ertrunken sei, während er nach dem Zwiebelschafte langte, sollte jedenfalls bedeuten, daß dieser Pflegesohn der Isis von ihrem Todfeinde Seth in den Tod gelockt wurde » (Hopfner, 76-7). Après avoir remarqué que la légende de Dictys et des oignons est ἀπίθανον, Plutarque ajoute οἱ δ' ἱερεῖς ἀφοσιοῦνται καὶ δυσχεραίνουσι τὸ κρόμμυον παραφυλάττοντες, ὅτι τῆς σελήνης φθινούσης μόνον εὐτροφεῖν τοῦτο καὶ τεθιγμέναι πέφυκεν ; c'est assez dire qu'il méconnaît le caractère séthien du décours de la lune et occulte ce mythologème au profit d'un simple constat de botanique astrale. Hormis ce point aveugle, le syncrétisme reconstruit par Hopfner est attractif, assez naturel et n'encourt a priori pas d'objection; la présence de Typhon sous son adversaire victorieux Ζεύς Κάσιος (C. Bonnet, 'Typhon et Baal Saphon', *Studia Phoenicia* V, Louvain 1987, 139-42; J. P. Brown, *Israel and Hellas*, Berlin-New York 1995, 98-9, 102-4) justifierait bien le mythe de fondation de Péluse par Isis après la noyade de Dictys / Pelusios. Le chapitre 17 du *De Iside et Osiride* ne situe pourtant pas cette mort dans le Nil mais εἰς τὴν θάλασσαν ; et pourquoi les oignons sont-ils en 353E meurtriers de l'Ἰσιδος τρώφιμον alors même que l'Égypte, de l'aveu de Hopfner, en était friande et leur attachait une valeur de protection magique? Les seules indications contraires tiennent dans nos deux chapitres du *De Iside* et dans la mention en passant de Diodore, 1.89.4, τινὰς μὲν γὰρ φακῶν, τινὰς δὲ κυάμων, ἐνίους δὲ τυρῶν ἢ κρομμύων ἢ τινῶν ἄλλων βρωμάτων τὸ παράπαν μὴ γεύεσθαι, plus le petit dossier de textes concernant les Pélusiens et leur haine des oignons. Deux passages de Pline l'Ancien méconnus de Gwyn Griffiths, parce que listés sans la moindre valorisation chez Hopfner, 75 note 1, témoignent des vertus protectrices dont certains l'investissaient sur les berges du Nil: 2.16 *gentes uero quaedam animalia et aliqua etiam obscena prodis habebant ac muta dictu magis pudenda, per fetidos cibos, alia et similia, iurantes* et 19.101 *alium cepasque inter deos in iureiurando habet Aegyptus*. Ces deux textes ne contredisent pas forcément le renseignement de Diodore et Plutarque, mais ils le fragilisent, et il est gênant pour l'explication séthienne de Dictys que le Chéronéen ne songe jamais qu'à une justification astronomique du tabou des oignons. Je conclus que les connotations sétho-typhoniennes valent uniquement pour la noyade de Dictys à Péluse; hors de ce contexte local particulier, la mort du personnage dans le Nil à cause des oignons (ou en rapport avec eux) est inexplicable. Voilà pourquoi il vaudrait mieux parler d'un mythe de fondation pour la seule version de 357E. L'explication de Hopfner n'est donc pas dénuée de mérite, mais elle soulève de sérieuses objections en sus de son caractère diffus.

Une autre solution possible, qui modifie en la précisant la dimension olfactive et magique dans laquelle Hopfner trouvait un point d'ancrage, a été offerte par Graindorge. D'après elle, « les oignons seraient la plante de Seth dans le culte de Zeus Kasios à Péluse et dans le Delta oriental, tradition ré-

interprétée dans les papyrus magiques grecs. Les oignons, à l'odeur jugée nauséabonde, provoquent des flatulences. Alors que les dieux se manifestent par un agréable parfum, les oignons deviennent associés dans cette ville aux manifestations de Seth, dont Zeus Kasios reprend certains traits de caractère. Les oignons auraient été appelés la divinité des gens de Péluse pour cette raison. Le moine copte Abba Pisura affirmera encore que les Égyptiens ont adoré à Péluse les oignons, mais aussi les arbres et les poireaux. Ce moine reprend la tradition des auteurs classiques mentionnant souvent l'amour des Égyptiens pour l'oignon comme divinité, et l'aspect particulier de ce culte près de Péluse pour Zeus Kasios. Ce prétendu culte des oignons et cette pseudo *religio pelusiaca* méritent donc d'être nuancés, même si une légende 'étiologique' de Plutarque vient brouiller les pistes: la relation entre Péluse et l'oignon serait établie sur l'histoire de Diktys appelé aussi Pelusius. On aurait fondé en son honneur la ville de Péluse » (332). La supériorité de cette lecture réside avant tout dans sa cohérence théologique et mythographique; 'brouillage des pistes' ou pas, le culte des Pélusiens et le mythe plutarchéen de Dictys s'appuient mutuellement. Tout au plus pourrait-on arguer que le recouplement entre les odeurs bonnes ou mauvaises et divers aliments déclencheurs représente un certain saut dans l'argumentation. L'évitement, pour motifs religieux, de nutriments générant du météorisme est beaucoup plus solidement attesté du côté grec, grâce à Pythagore et son tabou des fèves (A. S. Pease, *M. Tulli Ciceronis De diuinatione libri duo*<sup>2</sup>, Darmstadt 1963, 203, et Simoons, 201, 213-5, insistent avec raison sur les rapports entre les flatulences et le monde infernal; voir également M. D. Grmek, *Diseases in the Ancient Greek World*, Baltimore 1989, 219-21, ou D. Krueger, *Symeon the Holy Fool. Leontius's Life and the Late Antique City*, Berkeley-Los Angeles-Londres 1996, 98). De son côté, la lexicographie égyptienne frappe par la raideur de sa polarité 'bonne odeur' (*stj nfr*) ~ 'puanteur', verbatim 'odeur de (quelque chose de mauvais ou de corrompu)', comme dans le Papyrus Ebers 93, l. 17-18, « perceiving (literally, seing) bad milk: you perceive that its smell (, if it is bad,) is like the stench of fish » (traduction L. Depuydt, *Conjunction, Contiguity, Contingency. On Relationships between the Egyptian and Coptic Verbal Systems*, New York-Oxford 1993, 214; rapprocher Zandee, *Death as an Enemy*, 59-60, 341, pour la conception de la puanteur comme trait morbide ou marque éthique). Net est du reste le recul chez Graindorge par rapport à Hopfner sur le syncrétisme affleurant sous Zeus Kasios, signe qu'il fait difficulté.

On peut pousser davantage dans cette voie. Ne serait-il pas plus économique de faire du mythe 'égyptien' de Dictys rapporté par Plutarque un fait strictement local en vigueur dans certains milieux de Péluse et sans rapport avec les démêlés entre Seth, Isis et Horus, à savoir un simple récit sémitique superficiellement transposé en termes helléniques? Il existait là un tabou de l'oignon découlant de sa croissance inverse des phases de la lune qui recoupe

très exactement, la provenance géographique en plus, le οἱ δ' ἱερεῖς ἀφοσιοῦνται κτλ. de 353E-F — Plutarque, fr. 102 Sandbach = Aulu-Gelle, 20.8.7, texte infiniment supérieur à la sèche notation de Lucien (καὶ τοῦτο μὲν ἅπασιν κοινὸν τοῖς Αἰγυπτίοις τὸ ὕδωρ, ἰδία δὲ Μεμφίταις μὲν ὁ βοῦς θεός, Πηλουσιώταις δὲ κρόμμυον, avec J. Coenen, *Lukian, Zeus tragodos. Überlieferungsschichte, Text und Kommentar*, Meisenham sur Glan 1977, 125) et à la donnée plus consistante de Sextus (κρόμμυον δὲ οὐκ ἂν τις προσενέγκαιτο τῶν καθιεργουμένων τῶι κατὰ Πηλουσίον Κασίωι Διί): *cepetum reuirescit et congerminat decedente luna, contra autem inarescit adolescente; eam causam esse dicunt sacerdotes Aegyptii cur Pelusiotae cepe non edint, quia solum olerum omnium contra lunae augmenta atque damna uices minuendi et augendi habeat contrarias*. On passera sur l'étrangeté de l'absence de mention de la *religio pelusiaca* en 353E-F à propos du décours de la lune car plusieurs explications sont envisageables entre lesquelles il est impossible d'arbitrer (soit les mythes locaux de Péluse n'étaient pas la principale source d'inspiration de Plutarque; soit il a voulu éviter toute allusion permettant d'identifier le matériau dont il se sert). Le contenu du fr. 102 exprime bel et bien une doctrine égyptienne: « l'oignon ne se développe que pendant le décours de la lune, symbolisant la destruction de l'œil d'Horus par Seth. L'oignon est le seul légume à violer la grande loi de la nature: il germe quand la lune décroît et se fane quand elle est ascendante. Les oignons tirent donc tardivement leur force de croissance de l'ennemi d'Osiris, Seth. Par contre, leur nature lunaire était déjà apparue au Nouvel Empire, les rites d'oignons étant toujours nocturnes » (Graindorge, 331). Pour autant, cette dimension lunaire du *hḏw* (sur lequel cf. von Deines et Grapow, *Drogennamen*, 385-7; W. J. Darby, P. Ghalioungui et Grivetti, *Food. The Gift of Osiris*, Londres-New York, 1976, II, 661) ne saurait le faire associer à Seth, cf. Darby et al., 661-2, hors d'un contexte spécial comme celui attesté chez le seul Plutarque. En effet, sa place rituelle éminente, celle que mentionnent le plus volontiers les textes pharaoniques, est dans l'attachement des oignons au cou (*ts hḏw*) lors de la nuit *ntry.t*, la 'nuit divine', *grḥ ntr*, qui tombait la veille du 26 Khoiak et où l'on suivait Sokar en étant ainsi accoutré: G. A. Gaballa et K. A. Kitchen, 'The Festival of Sokhar', *Orientalia* 38, 1969, 44-5, 53-4; Graindorge, 'Les oignons de Sokar', *Revue d'Égyptologie* 43, 1992, 87-105; ead., *Le dieu Sokar à Thèbes au Nouvel Empire*, Wiesbaden 1994, I *Les textes*, 115-44, 155-6. Je gagerais que, dans l'esprit d'un tardo-Égyptien, prêtre ou bien homme du peuple, notre bulbe évoquait spontanément ce type de célébrations, la protection contre certaines incarnations des forces du mal, et la nourriture. Son exclusion sacerdotale de l'alimentation au motif qu'elle participerait de la détestation de Seth ne serait du reste guère dans les habitudes des Égyptiens; les pharaons recherchaient peu ou prou la protection de ce dieu en parallèle de la faveur d'Horus (M. Broze, *Mythe et roman en Égypte ancienne. Les aventures d'Horus et Seth dans le papyrus Chester Beatty*



*I*, Louvain 1996, 103 note 253), entre autres raisons parce que Seth ‘3 *phty*, ‘grand de force’, s’apparente à Râ pour la puissance (e.g., Vercoutter, *L’Égypte et le monde égéen préhellénique*, 85 note 3). En supposant même que l’oignon faisait partie de la doctrine secrète des temples, et cela représente déjà une spéculation pour le moins aventurée, les chances qu’il y ait été peu ou prou associé à Seth sont minces. Répétons-le, en dehors d’un contexte mythique précis et suggestif, comme celui de 357E, le *hḏw* n’était pas négatif. Par ailleurs, fait encore plus important, la forme grecque sous laquelle était connu le dieu de Péluse s’apparente par-dessus tout à un syncrétisme gréco-levantin où l’Égypte n’a quasiment pas de part: Ζεύς Κάσιος (comme Τυφῶν sur le plan strictement onomastique et phonétique: E. Lipiński, *Dieux et déesses de l’univers phénicien et punique*, Louvain 1995, 249-51) n’est jamais que l’hellénisation de B‘L ŠPN, Baal Saphon, le Baal du mont Saphon / Zaphon de Syrie (D. Pardee, ‘Ugaritic Divine Names’, *Archiv für Orientforschung* 36/37, 1989/1990, 445) et d’Égypte; tous les détails chez A. Geissen et M. Weber, ‘Untersuchungen zu den ägyptischen Nomenprägung X’, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 164, 2008, 285-9, avec bibliographie fouillée en 285 note 54. Or le syncrétisme entre le Zeus de Péluse ou du Kasion égyptien et Horus (Carrez-Maratray, 219) a le I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. comme *terminus ante quem*, cf. Bonnet, 129-30; il doit en être de même pour l’application pélusienne d’idées maléfiques aux oignons dans le mythe de fondation de Dictys / Pelusios. C’est que rien ne garantit que la lune décroissante était interprétée dans les milieux sacerdotaux concernés de Péluse comme le symbole, la représentation concrète de l’ennemi de Baal, que ce fût le Seth égyptien ou un monstre ophidien recouvert par le Typhon grec (Bonnet, 136-141). La victoire du dieu de l’orage sur son ennemi monstrueux était distincte de la mort de Dictys / Pelusios. Enfin, il faudrait prouver que la croissance des oignons à rebours des autres légumes sous la lune déclinante est un trait intrinsèquement séthien ou même spécialement égyptien car l’influence (du dieu) de la lune sur la fécondité végétale ou animale traverse les corpus mésopotamiens et levantins (M. S. Smith et W. T. Pitard, *The Ugaritic Baal Cycle II*, Leyde-Boston 2009, 219 note 34; « but no Mesopotamian text speaks of the influence of its waxing and waning on the growth of crops or on various human activities. No instructions are extant about procedures known from folklore and that the farmers’ handbooks of antiquity (Virgil, Columella, Pliny the Elder) recommend (...) say, planting to be carried out when the Moon is waxing, and pruning when it is waning » tempère judicieusement Reiner, ‘Astral Magic in Babylonia’, *Transactions of the American Philosophical Society* 85, 1995, 133, non sans la note 621 en 133-4). Ce que nous appelons la biodynamique lunaire se retrouve aussi dans la littérature grecque; Plutarque s’y intéresse, cf. le fr. 101 Sandbach et Pérez Jiménez, ‘Plutarch’s Attitude towards Astral Biology’, dans Lanzillotta et Muñoz Gallarte (edd.), *Plutarch in the Religious and Philosophical*

*Discourse of Late Antiquity*, 160-4. En d'autres termes, la pousse de ce bulbe à rebours de la lune a chance de relever d'un thème panculturel où une connotation séthienne était tout sauf évidente à Péluse et / ou au Mont Kasion. Il se trouve enfin que notre prohibition de (l'ail ou de) l'oignon sent à plein nez le tabou religieux mésopotamien. Une hémérologie assyrienne prescrit qu'« au mois de *tešrit*, le 1<sup>er</sup> jour (...) il ne mangera pas d'ail: un scorpion le piquerait; il ne mangera pas d'oignon: il y aurait oppression de cœur (...). Le 2<sup>e</sup> jour, il ne mangera pas d'oignon: dans sa famille un vieillard mourrait » (R. Labat, *Hémérologies et ménologies d'Assur*, Paris 1939, 169-70); un texte Dumuzi-Inana proclame encore plus nettement « wenn du das getan hast, soll er 3 Tage lang [---] (nur) Mispel essen und Wasser trinken. Knoblauch, Kresse, (und) Porree (dagegen) sind Tabu der Ištar: (das) soll er nicht essen » (W. Farber, *Attī Ištar ša ḫarmaša Dumuzi. Beschwörungsrituale an Ištar und Dumuzi*, dissertation Tübingen 1974, 81 l. 206-8 = id., *Beschwörungsrituale an Ištar und Dumuzi. Attī Ištar ša ḫarmaša Dumuzi*, Wiesbaden 1977, 155). Cf. aussi Labat, 'Un almanach babylonien (V R 48-49)', *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale* 38, 1941, 33 : « au mois de Tešrit: premier jour: jour favorable. 2<sup>e</sup> jour: défavorable. 3<sup>e</sup> jour: qu'on ne mange pas de poisson. 4<sup>e</sup> jour: qu'on relâche un oiseau capturé; (ainsi) le courroux (divin) sera écarté. 5<sup>e</sup> jour: qu'on ne mange pas de poireau (ga-raš(sar)) », et enfin M. Stol, 'Garlic, Onion, Leek', *Bulletin on Sumerian Agriculture* 3, 1987, 68 (texte), 75-6 (notes). Dans le cas d'une cité égyptienne comme Péluse située aux confins de la Phénicie, des influences mésopotamiennes sur son culte de Baal Saphon ou sur celui du Mont Kasion voisin avant que les deux n'aient fusionné, ne seraient pas invraisemblables, comparer Gwyn Griffiths, 335 haut; elles le sont peut-être moins que des syncrétismes *ad hoc* loïsibles d'être secondaires et de n'incarner qu'une *interpretatio Aegyptiaca*. Bref, les prêtres de Zeus à Péluse ou au Mont Kasion d'Égypte vénéraient une forme de Baal dans le culte duquel ils s'abstenaient d'oignons et ils connaissaient une légende séparée commémorant la victoire de leur dieu sur une force symbolisant le chaos; ceux de Péluse expliquaient étiologiquement, ou rapportaient, le tabou au mythe fondateur de leur cité par Isis après la mort d'un héros Dictys / Pélusios. Le syncrétisme entre Zeus Kasios / Horus appelait l'*interpretatio Aegyptiaca* oignons / Seth dans la population égyptienne de Péluse, et ce bulbe pénétra le mythe osirien au chapitre 17 du *De Iside et Osiride*. Au total, les traditions hellénisées portant sur le Zeus adoré à Péluse, un Baal Saphon ouvert aux influences de l'arrière-pays syrien, constituaient un vecteur commode pour Plutarque dans sa tentative de rationalisation de l'abstinence sacerdotale égyptienne de l'oignon dont il est le seul à nous entretenir. Sans distinguer entre les deux strates que sont la légende de la fondation de Péluse et un mythe perpétuant la victoire de Baal sur un monstre ophidien, soit Seth, soit Typhon, il s'est emparé de la *religio pelusiaca* (qui l'intéressait uniquement de par son rapport par-

ticulier à l'oignon) en amalgamant Pélusios, le héros du mythe de fondation local mort par noyade dans la branche pélusiaque du Nil à cause d'une branche d'oignons, à un (Dictys) giblité nourrisson d'Isis et à un Manéros noyés dans le domaine séthien qu'est la mer par la faute (ou non) de ce même bulbe et qui concatènent probablement deux personnages distincts. Aucun brouillage des pistes là-dedans, n'en déplaise à Graindorge; stricto sensu, il n'y a même pas télescopage de traditions transculturelles, puisque l'oignon sétho-typhonien ne joue aucun rôle dans la religion égyptienne. Tout au plus Plutarque a-t-il fondu ensemble le mythe pélusien de fondation (avec ses oignons) et la religion de Zeus Kasios au mont éponyme et / ou à Péluse même, que cette dernière faisait ou non intervenir le bulbe dans la mythologie de Baal Saphon. Il m'est avis que le Chéronéen aura réservé pour l'endroit le plus logique de son traité, en l'espèce sa narration du mythe d'Osiris, le récit de la noyade de 'Dictys' donnant les variations onomastiques, les variantes étiologiques et la mention séthienne de la mer, de sorte qu'il n'offre au chapitre 8 que les données strictement indispensables à son allégorisation du tabou diététique de l'oignon. Voici pourquoi ses deux récits successifs ne concordent pas totalement (Eisler, Hani, Froidefond font mine d'ignorer la difficulté lorsqu'ils exposent leur syncrétisme à grande échelle; loin de la faire disparaître, cette atomisation de la matière affaiblit la vraisemblance de leurs thèses respectives). Extraites de la superstructure mythologique du chapitre 17, les connotations négatives de l'oignon apparaissent à Plutarque pure superstition et n'éveillent chez lui pas la moindre sympathie. Il fait en conséquence suivre l'explication de type astronomique qu'il met sur le compte des prêtres par ses propres essais de rationalisation au moyen d'attendus sur la pureté rituelle compromise par les propriétés astringentes bien connues de ce végétal: il donne soif et il fait pleurer (353F ἔστι δὲ πρόσφορον οὐτ' ἀγνεύουσιν οὐθ' ἐορτάζουσι, τοῖς μὲν ὅτι διψῇν, τοῖς δ' ὅτι δακρύειν ποιεῖ τοὺς προσφερομένους). « In spite of other religious considerations that justified a negative attitude of Egyptian priests towards onions, such as the relation between Typhon-Seth and the periods of the moon on the wane, Plutarch's position complies with more scientific criteria. Indeed he does not manifest any disagreement with the doctrine that explains the prohibition on eating onions just because they grow when the moon decreases » (Pérez Jiménez, 161; 'scientific' n'est pas le mot le plus approprié dans le cas du refus plutarchéen du mythologème de Dictys avec les oignons).

Pour nous résumer, en 353E, il n'est pas interdit de croire encore au modèle de Hani, ne serait-ce que si l'on souhaite maintenir l'interprétation traditionnelle de la figure d'Isis dans le traité comme un avatar de la Grande Mère des Minoens et des Hellènes. Le télescopage de traditions mythographiques et religieuses auquel le savant français se complait est cependant beaucoup plus artificiel et alambiqué que l'explication de Graindorge; en outre, un phénocentrisme comme le sien n'a plus lieu d'être une fois acquise la labilité de sa

base comparative. Nous avons vu en effet, contre Eisler, que les traditions mésopotamiennes ne dotent la figure suméro-akkadienne de Dumuzi-Tammouz ni des aspects aquatiques et piscicoles valant pour Dictys chez Plutarque ni de la moindre association avec l'oignon au titre de laquelle le chapitre 8 mentionne pourtant la mort de ce héros. C'est, tout au plus, Isis qui possède un aspect aquatique, et cela uniquement à partir des Ptolémées (Bricault, *Isis, dame des flots*, 22-154, cf. 18: « à grand-peine, nous avons pu distinguer quelques liens ténus entre l'Isis égyptienne d'époque pharaonique et l'élément aquatique, qu'il soit fluvial et / ou maritime »). Le modèle beaucoup plus souple de Hopfner pourrait bien être exact; pourtant trop d'objections le fragilisent. Sous réserve de documents nouveaux, il apparaît donc plus raisonnable de favoriser l'explication syncrétique de Graindorge. J'avoue tout de même une certaine dilection pour ma propre hypothèse. Non seulement elle justifie au mieux le 'tabou' de l'oignon sans faire intervenir d'abhorrence sacerdotale générale qui n'est pas dans les habitudes religieuses des Égyptiens ni d'évitement cultique particulier et local qui serait concevable et même bienvenu, mais pour lequel la documentation égyptienne fait complètement défaut (nous modernes ne pouvons donc le postuler). Mon idée est la seule qui rende pleinement justice à la connexion avec Zeus Kasios, et propose une stratification logique mais fine des mythes à partir desquels Plutarque a composé 353E et 357E. Mon modèle permet encore, et je dirais même surtout, d'éviter de faire jouer à l'oignon un rôle dans le mythe osirien comme végétal séthien sur la seule base d'une tradition grecque aussi invérifiable qu'étroite (Plutarque dans nos passages obscurs du *De Iside* plus le fragment 102). Jusqu'à preuve égyptologique du contraire, la prudence suggère de ne considérer ce bulbe que comme apotropaïque et associé à divers rituels et cérémonies, parmi lesquels se distinguent ceux de Sokar, parallèlement au rôle majeur qu'il joue dans l'alimentation. Les choses seraient différentes si sa non-consommation par certains Égyptiens nous était confirmée par des textes pharaoniques, même tardifs, ou par des indications grecques au pedigree convenable — hélas la tradition en ce sens pourrait difficilement être plus misérable, même en tenant compte de la documentation appauvrie et fortement idéologisée que préservent les Hellènes sur l'Égypte.

**354A οὐ πάντες ἀποδέχονται, παρακουσμάτων ὥσπερ ἄλλα πολλὰ νομίζοντες** : tout le monde s'entend sur la correction minimale de Xylander παρακουσμάτιον, en dépit de son extrême rareté (Origène, *Contre Celse*, VI. 12, p. 638 Spencer: διὸ μεταβαίνομεν ἐπ' ἄλλην Κέλσου κατηγορίαν, οὐδὲ τὰς λέξεις ἡμῶν εἰδότος ἄλλ' ἐκ παρακουσματίων φήσαντος ὅτι φαμὲν τὴν ἐν ἀνθρώποις σοφίαν μωρίαν εἶναι παρὰ θεῷ); l'idée est du reste malaisée à traduire ('rem inauditam', Dübner; 'misrepresentation', Babbitt; 'mißverständene Geschichte', Hopfner; 'misunderstanding', Gwyn Griffiths; 'falsa tradición', García; 'déformation tardive', Froidefond; 'deformación

tardía de la tradición', Pordomingo). Il manque pourtant une qualification au vocable dédaigneux par lequel Plutarque exécute l'étiologie sétho-typhonienne du porc. La suggestion de Markland, qui décompose la *lectio tradita* en παράκουσμα τῶν et ajoute un complément, <νεωτέρων> ou moins probablement <ὑστερον>, en a imposé à Jacoby lorsqu'il collectait les fragments de Manéthon (*FGrHist* 609 F 23b = *De Iside et Osiride*, 353F-354A ὁμοίως δὲ καὶ τὴν ὕν ἀνιέρων ζῶιον ἡγοῦνται... νομίζοντες). À juste titre; παράκουσμα est un terme platonicien en vigueur dans la prose impériale (*Lettre VII*, 338 d 3 et 340 b 6; Strabon; Denys d'Halicarnasse) et connu pour posséder une valeur péjorative, cf. H. Estienne, K. B. Hase et G. et L. Dindorf, ΘΗΣΑΥΡΟΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΓΛΩΣΣΗΣ. *Thesaurus Graecae linguae, post editionem anglicam nouis additamentis auctum, ordineque alphabetico digestum tertio ediderunt*, VII, Paris 1847, col. 299. Flavius Josèphe, *Contre Apion*, 1.46 *ad finem*, ἀλλ' ἐκ παρακουσμάτων ὀλίγα συνθέντες τῷ τῆς ἱστορίας ὀνόματι λίαν ἀναιδῶς ἐνεπαροίνησαν, se rapproche assez de notre passage plutarchéen. Le processus responsable de la chute d'un mot chez Markland n'admet cependant aucune explication. Infiniment plus méthodique pour un sens tout aussi admissible, voire supérieur, est le παράκουσμα τῶν <παραδιδόντων> de Görgemanns: « sie halten es für ein in der Überlieferung entstandenes Mißverständnis wie vieles andere » (l'ajout d'"entstandenes" ne présente d'ailleurs aucun caractère de nécessité; pareil artifice avait son intérêt uniquement pour diminuer la sécheresse de παρακουσμάτων). Le choix entre ces deux émendations demeure ouvert; l'idée de transmission dans notre passage me semble peut-être mieux venue attendu que Plutarque exploite ici Manéthon, mais cette considération n'a rien de décisif. De toute manière, l'important ici est une leçon de critique textuelle. Il faut éviter à tout prix d'établir le texte de façon routinière; la correction la plus économique ne doit jamais aller de soi sans examen de son pedigree ni prise en compte des alternatives sémantiques en cas de faiblesse de ses *credentials*. On peut douter qu'aucun de nos éditeurs sache même que la correction παρακουσμάτων dépend d'un unique passage du grec chrétien.

**354A-B** ἀλλὰ τρυφήν γε καὶ πολυτέλειαν... καὶ τῶν ἱερέων ἐπαινεσάντων στηλιτεῦσαι τὴν κατάραν : l'anecdote au sujet de Ménès (un nom assez diversement transcrit en grec: F. Chamoux, P. Bertrac et Vernière, *Diodore de Sicile, Bibliothèque historique, I Introduction générale - Livre I*, « C.U.F. », Paris 1993, 98 note 1) se lit chez Diodore, I, 45. 1-2, expliqué vaille que vaille chez Burton, 144-5. La précision de 45. 2 *ad finem*, ὃ δὲ δοκεῖ μάλιστα αἴτιον γενέσθαι τοῦ μὴ διαμεῖναι τὴν δόξαν τοῦ Μηνᾶ καὶ τὰς τιμὰς εἰς τοὺς ὑστερον χρόνους, a l'air d'une réflexion personnelle du compilateur; pour le reste, par delà le brouillage des noms des protagonistes tardo-égyptiens, la source commune semble être Hécatee: A. Cameron, 'Crantor and Posidonius on Atlantis', *Classical Quarterly* 33,



1983, 86. On modifiera en conséquence le commentaire de Hopfner, 81-2 (qui se borne à présenter les protagonistes). Le renseignement transmis ne manque pas de plausibilité mais le Libyen Tefnakht († 718; Redford, *From Slave to Pharaoh. The Black Experience of Ancient Egypt*, Baltimore 2004, 77-80, cf. 80-5 sur son fils Bocchoris, de la XXIV<sup>e</sup> Dynastie) avait sûrement une intention propagandiste en insultant aussi solennellement à la mémoire du fondateur de l'Égypte pharaonique; et il est douteux que sa stèle ait produit un noircissement durable de la figure de Ménès. « Diodoros and Plutarchos must have had a strong reason for including this incident in their reports. The priests and historiographers of the later periods realized with increasing clarity that the reign of Menes resulted not only in the union of the Two Lands but that it also meant the beginning of a new development in the life of Egyptian society. The period prior to his reign was regarded as the happy time of idyllic simplicity, and it was, in their views, the establishment of the united state that ushered in the vexed and troubled era of luxury. After the earlier explanatory attempts in strongly mythical and philosophical terms, this new account for the ills of the world in terms of a genuine historical event — even if allowance is made for the lack of historical accuracy — shows the rise of historical comprehension to a higher level, the marked progress of the inquisitive spirit » considérait L. Kákozy, 'Ideas about the Fallen State of the World in Egyptian Religion: Decline of the Golden Age', *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 17, 1964, 215. On peut croire aussi que « l'acte du roitelet saïte n'était sans doute qu'une manœuvre de parti, visant les rivaux de sa dynastie, les Éthiopiens, pharaons de souche sacerdotale, dont les droits ne faisaient pas de doute aux yeux du parti national. Leur légitimité était de succéder régulièrement à Ménès, de sorte que déprécier Ménès c'était déconsidérer la légitimité elle-même. De plus, comme la capitale égyptienne des Éthiopiens, adorateurs d'Ammon, était Thèbes, la ville d'Ammon, les attaquer dans le sanctuaire de leur dieu, c'était les atteindre en plein cœur » (E. Lefébure, *Œuvres diverses. Tome troisième* = « Bibliothèque égyptologique (...) publiée sous la direction de G. Maspero » vol. 36, Paris 1915, 243). Autres commentaires d'égyptologues dans l'austère J. Yoyotte, 'Notes et documents pour servir à l'histoire de Tanis', *Kémi* 21, 1971, 36-7, et le peu rigoureux Aufrère, 'Le banquet d'anniversaire de Pharaon (Gn 40, 20-22) et son intertexte', in id. et M. Mazoyer (edd.), *Le banquet à travers les âges. De Pharaon à Marco Ferreri*, Paris 2011, 4-5 (« si on lit [Diodore] entre les lignes (...) Une lecture structurale permet de mieux comprendre (...) »; malgré l'optique symposiaque d'Aufrère, l'anecdote d'Élien, *Histoire variée*, V. 1, sur Tachos ne doit pas être alléguée à propos de Ménès). L'appel de Froidefond aux théories historicisantes périmées (Gwyn Griffiths, *The Origins of Osiris and His Cult*, 123-4) de K. Sethe n'a aucune vraisemblance (260 note 2: « certains auteurs pensent qu'Horus et Seth furent, à l'époque proto-historique, rois respectivement de la Basse et de la

Haute Égypte. Le passage du règne des ‘dieux’ au règne des hommes pourrait expliquer les accusations portées contre Ménès (Diodore I, 45 confirme [sic] Plutarque sur ce point) »).

### Chapitre 9

354B οἱ δὲ βασιλεῖς ἀπεδείκνυντο μὲν ἐκ τῶν ἱερέων ἢ τῶν μαχίμων, τοῦ μὲν δι’ ἀνδρείαν τοῦ δὲ διὰ σοφίαν γένους ἀξίωμα καὶ τιμὴν ἔχοντος. ὁ δ’ ἐκ μαχίμων ἀποδεδειγμένος εὐθὺς ἐγίνετο τῶν ἱερέων : on retrouve ici le goût grec pour les généralisations à partir de cas d’espèce qui doit avoir inspiré la réflexion intemporelle de Platon ὥστε περὶ μὲν Αἴγυπτον οὐδ’ ἔξεστι βασιλέα χωρὶς ἱερατικῆς ἄρχειν (*Politique*, 290 d 9- e 1, cité par Hopfner, 82). 354B paraît s’en souvenir, ce qui perturbe l’alternative de Gwyn Griffiths, 282-3: « if Plutarch means that generals sometimes became kings (...). Plutarch however may well be reflecting the theocratic concept of the divine state of Amûn in Thebes in the 21st and later Dynasties ». Par ‘théocratie’, il faut entendre la dyarchie entre la Thébaidé, sous la coupe *de facto* du grand prêtre d’Amon-Râ, et le pays entier, officiellement assujéti au roi installé à Pi-Ramsès, puis le remplacement du processus institutionnel normal par la soumission de toutes décisions à l’approbation du dieu qui répondait via des oracles interprétés par le haut clergé (M. Römer, *Gottes- und Priesterherrschaft in Ägypten am Ende des Neuen Reiches. Ein Religionsgeschichtliches Phänomen und seine Sozialen Grundlagen*, Wiesbaden 1994; P. Vernus, ‘La grande mutation idéologique du Nouvel Empire: une nouvelle théorie du pouvoir politique. Du demiurge face à sa création’, *Bulletin de la Société d’Égyptologie* 19, 1995, 69-96; K. Jansen-Winkel, ‘Der thebanische ‘Göttesstaat’’, *Orientalia* 70, 2001, 153-82, cf. 162-4 sur les continuités avec le Nouvel Empire — pour la théologie d’Amon-Râ sous les Ramessides, le minimum à connaître tient dans le résumé, d’après Assmann, de Merkelbach et M. Totti, *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts, I Gebete*, Opladen 1990, 127-8, mais on préférera la synopse claire et très nuancée de A. Wüthrich, *Éléments de théologie thébaine. Les chapitres supplémentaires du Livre des Morts*, Wiesbaden 2010, 28-32). L’exemple le plus caractérisé de cette porosité tardive entre le haut clergé et la monarchie est celui de Hérihor, dans lequel on vit à tort le premier des rois-prêtres; les résumés de Hopfner (« doch kam es gelegentlich vor, daß ein Hoherpriester die Königswürde an sich riß wie etwa Herhor um 1050 v. Chr. nach dem Untergang der Dynastie der Ramessiden mit Ramses XII. ») et de Gwyn Griffiths (« Ḥeri-Ḥor in the 21st Dynasty exemplifies the priestly aspect also, for he assumed the High Priesthood of Amûn at Thebes ») tombent deux sous le coup de la remarque de Jansen-Winkel, 161 note 50: « früher hat man aufgrund der alten Ansicht, die Priester hätten die Ramessiden letztlich entmachtete, öfter versucht, Herihor genealogisch an die Ramsesnacht-Familie anzuschließen, aber alle derartigen

Versuche sind gescheitert bzw. reine Spekulation ». Cumulant les fonctions de vizir et de général, Hérihor s'attribua une nomenclature royale dans laquelle il fit entrer ses titres sacerdotaux en réservant pour son prenom, dans un second cartouche, sa grande prêtrise d'Amon, *hm-ntr tpy n Jmn* ; la royauté était donc devenue secondaire, et il changea le décompte usuel des années régnales. Outre Assmann, *The Mind of Egypt. History and Meaning in the Time of the Pharaohs*, Cambridge, Mass.-Londres 2003, 288-95, 298-9, 300-1, voir A.-M. Bonhême, *Les noms royaux dans l'Égypte de la Troisième Période Intermédiaire*, Le Caire 1987, 26-33; Römer, 1-44; et A. Thijs, 'The Troubled Careers of Amenhotep and Panehsy: The High Priest of Amun and the Viceroy of Kush under the Last Ramessides', *Studien zur Altägyptischen Kultur* 31, 2003, 305-6. Au demeurant, lorsque Plutarque affirme que ὁ δ' ἐκ μαχίμων ἀποδεδειγμένος εὐθὺς ἐγίνετο τῶν ἱερέων, il ne fait pas qu'utiliser la modélisation — fort problématique — de la société égyptienne en classes ou groupes constituée par Hérodote (T. Haziza, *Le kaléidoscope hérodoteen. Images, imaginaire et représentations de l'Égypte à travers le livre II d'Hérodote*, Paris 2009, 159-95); il déforme assez gravement le statut qui fut celui du roi sous le Moyen et le Nouvel Empire. Ce dernier était à la fois homme et dieu (« the extent of the propagandist literature extolling a pharaoh's right to the throne is implicit evidence that the populace was not totally unaware of their ruler's human origin » D. P. Silverman, 'Divinities and Deities in Ancient Egypt', dans B. E. Shafer (ed.), *Religion in Ancient Egypt. Gods, Myths, and Personal Practice*, Ithaca / Londres 1991, 60); il lui fallait gagner son immortalité dans l'au-delà contrairement aux dieux; aussi et surtout, il fonctionnait comme le grand prêtre de chaque divinité et les rites de succession en faisaient peu ou prou un Horus en son palais (Grimal, *Les termes de la propagande royale égyptienne...*, 437-557: 'le roi et les dieux'; Silverman, 64-70; L. S. Fried, *The Priest and the Great King. Temple-Palace Relations in the Persian Empire*, Winona Lake 2004, 50-1; P. J. Frandsen, 'Aspect of Kingship in Ancient Egypt', dans N. Brisch (ed.), *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, Chicago 2008, 47-73, surtout 56-65). Cet ensemble d'aspects — « le roi ne cherche pas à être une entité divine unique mais à combiner en lui une mosaïque de compétences particulières qui sont autant de solutions à des situations types, ne faisant en cela que reproduire en lui le processus auquel la divinité elle-même est soumise » résume Grimal, 536 — ne s'accorde pas du tout avec la détention des doctrines sacrées dont va nous parler le Chéronéen: ... εὐθὺς ἐγίνετο τῶν ἱερέων καὶ μετεῖχε τῆς φιλοσοφίας, ἐπικεκρυμμένης τὰ πολλὰ μύθοις καὶ λόγοις ἀμυδρὰς ἐμφάσεις τῆς ἀληθείας. C'est que Plutarque ne sépare pas le roi du commun des prêtres. Rien dans son bagage culturel et philosophique ou dans celui d'Hécátée ni dans les schémas sociétaux des Grecs en général, même avec la place grandissante prise par les 'religions orientales' sous l'Empire, ne prédisposait ces auteurs à comprendre

ce que représentait Pharaon pour ses sujets; du reste, l'angle d'attaque de la religion égyptienne qui est celui du *De Iside et Osiride* suggérait à lui tout seul l'accent sur le statut sacerdotal standard du roi qui s'exprime dans le chapitre 9. Pour peu qu'on ajoute le prisme de la conception platonicienne du pouvoir (le philosophe roi rêvé par la *Lettre VII*, mais surtout la transition théorisée dans les *Lois*, XII, 966 d-968 e, de la théologie astrale aux magistrats formant le νυκτερινὸς σύλλογος : traductions et commentaires de ce passage délicat dans A. Castel-Bouchouchi, *Platon, les Lois (extraits)*, Paris 1997, 213-6, 381-5 notes 40-55, et K. Schöpdsau, *Platon. Nomoi (Gesetze)*, III *Buch VIII-XII*, Göttingen 2011, 157-9, 581-5, 596-605; version très aisée chez E. Chambry, *Platon. Œuvres complètes*, VII *Les Lois (livres VII-XII)*, Paris s.d. [1946], 263-6), tout était réuni pour que Plutarque ne puisse faire autrement que se méprendre sur la fonction et la nature du souverain d'Égypte. La responsabilité ultime repose en conséquence sur ses préjugés d'Hellène.

**354B-C καὶ μετεῖχε τῆς φιλοσοφίας, ἐπικεκρυμμένης τὰ πολλὰ μύθοις καὶ λόγοις ἀμυδρὰς ἐμφάσεις τῆς ἀληθείας καὶ διαφάσεις ἔχουσιν, ὥσπερ ἀμέλει καὶ παραδηλοῦσιν αὐτοὶ πρὸ τῶν ἱερῶν τὰς σφίγγας ἐπιεικῶς ἰστάντες, ὡς αἰνιγματώδη σοφίαν τῆς θεολογίας αὐτῶν ἐχοῦσης :** Plutarque lâche le maître-mot, la philosophie des prêtres, qu'il explicite aussitôt en désignant, pour la première fois de manière non détournée (contraster τὸν ἱερὸν λόγον 351F, 352B; τὸν λόγον et τὰ θεῖα 352B), la doctrine qu'ils gardaient jalousement par devers eux. La Sphinge des Égyptiens et des Grecs (Hopfner, 82-3; etc) était une analogie naturelle dans ce contexte, compte tenu de la célébrité et du caractère paradigmatique de sa devinette chez les seconds (traitement exhaustif dans mon 'L'Orient dans le Cycle. Avec en appendice l'énigme de la Sphinge', in G. Scafoglio (ed.), *Studies on the Greek Epic Cycle*, Pise-Rome 2015, 194-242). Le fr. 136 Sandbach où Plutarque reproduit trois vers très frappants de l'*Œdipe* d'Euripide sur l'apparence diaprée et trompeuse de la bête et où il discute le caractère fantastique des éléments formant sa devinette (τῆς μὲν γὰρ Σφίγγος τὸ αἰνιγμα τὰ πλεῖστα καὶ πεπλασμένα ἔχει. οὔτε γὰρ τρίπους ὁ γέρων ἀληθῶς, εἴ τι προσεῖληφε τοῖς ποσὶ βοηθεῖν, οὔτε τετράπους ὁ νήπιος, ἐπεὶ ταῖς χερσὶν ὑπερείδει τὴν τῶν βάσεων ὑγρότητα καὶ ἀσθένειαν) témoigne d'une imagination beaucoup plus hellénique qu'égyptienne, et axée sur des idées poétiques davantage que philosophiques: P. R. Hardie, 'Plutarch and the Interpretation of Myth', *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 33. 6, 4748. Ce n'est pas à dire que la doctrine secrète des prêtres égyptiens en 354C soit un fantasme. Elle leur permettait de s'unir aux dieux dans les rites et de préserver l'ordre cosmique (Assmann, 'Unio Liturgica. Die kultische Einstimmung in götterweltlichen Lobpreisals Grundmotiv 'esoterischer' Überlieferung im alten Ägypten', dans H. C. Kippenberg et G. G. Stroumsa (edd.), *Secret and Concealment. Studies in the History*

of *Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leyde 1995, 37-60, en particulier 46-58, et dans son *Ägyptische Geheimnisse*, Munich 2004, 157-78, surtout 164-74). Ce n'était pas la conservation ou la transmission de ces savoirs arcanes qui importait, mais la ségrégation entre les élites et les masses: « practised religion (...) was select, and its esoteric nature depended not upon the preservation of a mass of hidden tractates known only to a few cognoscenti, but upon the effective boundary between the corporate bodies and the state with the people of the land. (...) Egyptian temple religion remained, for the most part, a series of performances for the elite » (A. Spallinger, 'The Limitations of Formal Ancient Egyptian Religion', *Journal of Near Eastern Studies* 57, 1998, 259-260), cf. les remarques lucides de S. L. Balanda, 'The Title *hry-sšt3* to the End of the New Kingdom', *Journal of the American Research Center in Egypt* 45, 2009, 320. Un caveat important est de rigueur: quoique très largement diffusée par les travaux de Assmann, en dernier lieu *Ägyptische Geheimnisse*, 179-220, l'équivalence entre restriction de connaissance et religion du secret n'est qu'une parmi plusieurs approches concevables; voir le modèle opposé de J. Baines, 'Restricted Knowledge, Hierarchy, and Decorum: Modern Perceptions and Ancient Institutions', *Journal of the American Research Center in Egypt* 27, 1990, 1-23, avant tout 6-17, et la discussion de Riggs, *Unwrapping Ancient Egypt*, Londres-New York 2014, 153-85, e.g. 166-8. On n'insistera donc ni sur le maintien du secret, une préoccupation qui a beaucoup frappé Grecs et Romains, trop sans doute n'en déplaise à Moyer (*Egypt and the Limits of Hellenism*, 257-9; il suit le modèle de Assmann sans énoncer la moindre réserve), ni sur le lexique égyptien qui véhiculait cette notion (principalement le verbe *št3* et le substantif ou adjectif pluriel *št3.w*, 'mystères', 'rites' ~ 'mystérieux' [Hannig, *Ägyptisches Wörterbuch*, I, 1320-1, II. 2, 2490, 2491-2; L. D. Morenz, '(Magische) Sprache der "geheimen Kunst"', *Studien zur Altägyptischen Kultur* 24, 1997, 195-6; D. E. Klotz, *Adoration of the Ram. Five Hymns to Amun-Re from Hibis Temple*, New Haven 2006, 83], car l'adjectif *št3*, en général traduit 'secret', 'mystérieux', a plutôt trait à ce qui est 'inaccessible', 'restreint', 'lointain', voire 'magnifique': Balanda, 322-6). Il apparaît plus instructif, pour apprécier ce segment du chapitre, de remarquer combien Plutarque pourrait faire coup double lorsqu'il parle d'αἰνιγματώδη σοφία. En effet, Scannapieco, 'ΜΥΣΤΗΡΙΩΔΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑ: Plutarch's Fragment 157 Sandbach between Cultural Traditions and Philosophical Models', in Lanzillotta et Muñoz Gallarte (edd.), *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity*, 196-200, particulièrement 197-8, a présenté d'assez bons arguments pour penser que le Chéronéen évoque un pan essentiel de la religion égyptienne tout en œuvrant au maintien, voire au renforcement, de la mémoire culturelle hellénique menacée en son temps par l'étiollement des mythes et des vieux mystères sous l'effet de certaines



des nouvelles formes de religiosité ‘orientales’ et de l’excès de rationalisme. Ce serait un indice bienvenu en faveur de la préoccupation du *De Iside et Osiride* pour l’actualité de la situation philosophique et religieuse vers 115-120 après J.-C.

354C τὸ δ’ ἐν Σαῖ τῆς Ἀθηνᾶς, ἣν καὶ Ἴσιν νομίζουσιν, ἕδος ἐπιγραφὴν εἶχε τοιαύτην ‘ἐγὼ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὄν καὶ ἐσόμενον καὶ τὸν ἐμὸν πέπλον οὐδεὶς πω θνητὸς ἀπεκάλυψεν’ : ni les deux études allemandes citées par Görgemanns *ad loc.* (385) ni le déballage bibliographique — aisé à accroître, cf., e.g., Dunand, *Le culte d’Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, I *Le culte d’Isis et les Ptolémées*, 120 note 7 — de E. S. Gruen, *Cultural Borrowings and Ethnic Appropriations in Antiquity*, Stuttgart 2005, 47, n’accroissent l’intelligence de ces lignes; un commentaire de bien meilleur aloi est Geissen et Weber, ‘Untersuchungen zu den ägyptischen Nomenprägungen VI. 5.-6.’, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 155, 2006, 274-5. L’auto-définition d’Isis, qui s’assimile Neith la grande déesse de Saïs chez les seuls Grecs en vertu de la vieille équation fonctionnelle entre Neith et Athéna (Hopfner, 83-4; ‘Black Athena Fades Away’, 323-5), ne revêt normalement pas de termes ontologiques dans les corpus égyptien et gréco-égyptien. Les arétalogies peuvent en effet, au mieux, commencer par la proclamation de sa suprématie universelle (e.g., L. V. Žakbar, *Hymns to Isis in Her Temple at Philae*, Hanovre-Londres 1988, 140-1, pour l’eulogie de Kymé), à la première personne suivant certains précédents égyptiens (H. Kockelmann, *Praising the Goddess. A Comparative and Annotated Re-edition of Six Demotic Hymns and Praises Addressed to Isis*, Berlin-New York 2008, 46 note 80), tandis que les hymnes débutent dans ce même style direct en énumérant ses titres ou bien ses prouesses (S. Vinson, ‘Through a Woman’s Eyes, and in a Woman’s Voice: Ihweret as Focalizer in the *First Tale of Setne Khaemwas*’, dans P. McKechnie et P. Guillaume (edd.), *Ptolemy II Philadelphus and his World*, Leyde-Boston 2008, 320-5, surtout 323-4). Gwyn Griffiths, dont la riche note a si peu vieilli (283-5), n’est pas ému par cet écart; il considère que la représentation d’une Isis créatrice de toutes choses, par empiètement sur les fonctions d’Amon-Râ, est conforme à l’esprit de la théologie égyptienne tardive. Dans ce cas, les idées de Plutarque n’ont pas parasité la formulation de sa source: « damit unterstreicht Plutarch den Wahrheitsanspruch religiöser Tradition gegenüber einem sich absolut setzenden Denken. Spuren der göttlichen Wahrheit oder auch Abbilder Gottes zeigen sich ihm nicht exklusiv in griechischer Überlieferung, er entdeckt sie auch in Mythen, Riten und Symbolen anderer Religionen, insbesondere der ägyptischen. In ihnen verbirgt sich eine αἰνιγματώδης σοφία (354C) » (Hirsch-Luipold, ‘Der eine Gott bei Philon von Alexandrien und Plutarch’, dans id. (ed.), *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder*, Berlin-New York 2005, 146-7).

Si Gwyn Griffiths a raison de faire remarquer que le ἐγὼ εἰμι plutarchéen est plus proche des formes égyptiennes d'autodéfinition isiaque que τὰ ὄντα καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ τὰ γεγονότα ἐγὼ εἰμι· τὸν ἐμὸν χιτῶνα οὐδεὶς ἀπεκάλυψεν de la version proclienne de l'inscription saïte (*Commentaire sur le Timée*, I, p. 98. 17-9 Diehl), il n'a pas poussé l'analyse plus loin que Hopfner; aucun de leurs successeurs non plus. Pourtant il y avait encore à dire sur cette 'écriture sacrée'. 1° La présence chez le commentateur tardif de la naissance d'Horus / le Soleil (ὃν ἐγὼ καρπὸν ἔτεκον, ἥλιος ἐγένετο) démontre son indépendance de Plutarque; ce dernier n'aurait-il pas donné un coup de pouce à sa citation en la privant de sa coda, pour rendre la formulation plus ontologique? Voilà qui se conformerait remarquablement aux habitudes du Chéronéen en matière d'extraits textuels. 2° Festugière a prêché dans le désert lorsqu'il attirait l'attention sur le pedigree avant tout hellénique de cette proclamation d'Isis (voir encore *La révélation d'Hermès Trismégiste*, IV *Le dieu inconnu et la gnose*<sup>2</sup>, Paris 1950, réimpr. 1990, 105 bas: un échantillon gréco-romain très révélateur des « mêmes formules <qui> sont applicables en ce temps à n'importe quelle divinité considérée comme divinité suprême et cosmique »); ses arguments sont pourtant convaincants, et il avance une datation basse à notre théologème, consécutivement au panthéisme stoïcien et peut-être même d'époque impériale (dans Festugière, *Proclus, Commentaire sur le Timée. Traduction et notes*, I *Livre I*, Paris 1966, 140 note 1). « En d'autres termes, Isis (Neith-Athéna) n'est autre que l'Aiôn. On comparera la dédicace d'Éleusis (*Syll.*<sup>2</sup> 1125) Αἰὼν ὁ αὐτὸς ἐν τοῖς αὐτοῖς αἰεὶ φύσει θεαὶ μένων κόσμος τε εἷς κατὰ τὰ αὐτά, ὅποῖος ἔστι καὶ ἦν καὶ ἔσται κτλ. Or elle date de 74/3 av. J.-C. ». Comme, dans le cas de Proclus, une connaissance, fût-elle même très indirecte et médiatisée par des autorités néoplatoniciennes, de la religion égyptienne serait fort improbable, il ne reste plus que la présence de la prétendue inscription saïte dans le *De Iside et Osiride* pour la rattacher à un continuum égyptologique. On sera par conséquent bien inspiré de ne pas considérer trop rapidement comme acquises son authenticité (ou sa provenance) ni sa préservation d'un pan de théologie caractéristique de la fin du Nouvel Empire et de la Troisième Période Intermédiaire. 3° Il ne faut pas exagérer le caractère sexuel de l'allusion au péplos divin qui n'a jamais été relevé, ne mettant donc pas en lumière les *pudenda* de la vérité. *Pace* Gwyn Griffiths, 284-5, il n'est question ici ni de la nudité d'Isis, ni de sa virginalité, ni de son caractère inviolé, tout importants ou attestés que soient ces trois thèmes dans la littérature égyptienne et les textes grecs. L'insistance porte chez Plutarque sur les limites de la connaissance humaine (Roskam, 231), mais chez Proclus sur l'universalité de la 'domination de cette déesse', par delà sa 'protection hégémonique accordée de façon non adventice' à Saïs et Athènes, *pace* Roskam qui, trompé par Gwyn Griffiths, aiguisé une antithèse factice entre les deux citateurs de l'inscription (« while Proclus prefers the obvious, sexual interpretation, Plutarch looks behind this obvious explana-

tion and tries to connect it in this context with the notion of riddle »). Qu'on relise Proclus, I, p. 98. 6-19 Diehl: *περὶ δὲ τῆς ἐφόρου τῶνδε τῶν πόλεων ἐκεῖνα χρὴ γινώσκειν, ὅτι προῖοῦσα ἀπὸ τῶν νοητῶν τε καὶ νοηρῶν αἰτίων διὰ τῶν ὑπερουρανίων τάξεων ἐπὶ τε τὰς οὐρανίας λήξεις καὶ τὰς τῆς γῆς διακληρώσεις ἔλαχεν οἰκείους ἑαυτῇ τόπους οὐκ ἐπεισοδιῶδη τὴν ἑαυτῆς ἡγεμονίαν τῷ τόπῳ παρασχομένη, ἀλλὰ τὴν οὐσίαν αὐτοῦ καὶ τὸ εἶδος ἐν ἑαυτῇ προλαβοῦσα καὶ οὕτως οἰκεῖον πρὸς ἑαυτὴν τοῦτον λαχοῦσα κληρον. ὅτι δὲ ἄνωθεν ἡ ἐπικράτεια τῆς θεοῦ ταύτης διατείνει μέχρι τῶν ἐσχάτων, δηλοῦσιν Ἕλληνες μὲν ἀπὸ τῆς κορυφῆς τοῦ Διὸς αὐτὴν γεννᾶσθαι λέγοντες, Αἰγύπτιοι δὲ ἱστοροῦντες ἐν τῷ ἀδύτῳ τῆς θεοῦ προγεγραμμένον εἶναι τὸ ἐπίγραμμα τοῦτο· τὰ ὄντα κτλ.* Le fruit, καρπὸν, de Neith / Athéna dont seul Proclus nous parle ne met nullement l'accent sur sa féminité, témoin le commentaire dont il fait suivre notre inscription: « la Déesse est donc une sorte de divinité démiurgique (δημιουργική τις) à la fois invisible et visible, qui tout ensemble a sa portion dans le ciel (ἅμα καὶ... ἐν οὐρανῳ τε λῆξιν ἔχουσα) et illumine la création sublunaire au moyen des formes intelligibles » (p. 98. 19-21, traduction Festugière; H. Tarrant, dans *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus, I Book One. Proclus on the Socratic State and Atlantis*, Cambridge 2006, 192, donne « hence the goddess is involved in creation processes, invisible and at the same time visible, possessing an allocated portion in the heaven while illuminating generation below by means of the forms »). Il devient alors tentant de spéculer que Plutarque a reproduit cette citation parce qu'avec la virginité d'Athéna le Grec qu'il était tenait une traduction symbolique non seulement toute trouvée mais pour ainsi dire irréfutable, de l'impénétrabilité du savoir. La connaissance de la mythographie qui participait de la παιδεία l'assurait d'être compris lorsqu'il évoque le péplos de la déesse même à supposer que ses contemporains ne croyaient plus aux vieux mythes, thèse qui est à tout le moins partiellement fautive dans le climat de religiosité baignant les II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles (R. Lane Fox, *Pagans and Christians. In the Mediterranean World from the Second Century A.D. to the Conversion of Constantine*, Harmondsworth 1986, 89-167 = *Païens et chrétiens. La religion et la vie religieuse dans l'Empire romain de la mort de Commode au concile de Nicée?* Toulouse 1997, 95-177; etc).

**354C-D** τὸν Ἀμοῦν (ὃ παράγοντες ἡμεῖς Ἀμμωνα λέγομεν), *Μανεθὼς μὲν ὁ Σεβεννύτης τὸ κεκρυμμένον οἶεται καὶ τὴν κρύψιν ὑπὸ ταύτης δηλοῦσθαι τῆς φωνῆς* : de Hopfner, 84-5, à Görgemanns (il annote sans autre forme de procès que 'der Name Amun ist wohl tatsächlich abgeleitet von einem Verb *imn* »verbergen«, 385) en passant par Thissen, 'Plutarch und die ägyptische Sprache', 99, on n'a pas ménagé ses peines pour confirmer la véracité de cette étymologie attribuée par Plutarque à Manéthon. Certes Amon est le dieu qui se cache ou qui se dissimule, en lui (e.g., J. P. Allen, *Genesis*

in *Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*, New Haven 1988, 48, cf. le papyrus magique Harris, 4. 4-5, *jmn.k tw m Jmn*, 'tu te caches toi-même en tant qu'Amon' ou dans son *dfd*, le disque solaire représenté comme un 'iris' (Klotz, *Adoration of the Ram*, 175-85, en particulier 178: « it is the goddesses of the solar eye that make Amun-Re's light-power manifest in the physical world, and thus it is these goddesses enveloping Amun-Re that one sees when looking at the sun. In this respect, the light itself (i.e. the 'body' of Amun-Re or the eye goddesses themselves) actually hides Amun-Re at the same time that it enables one to see. Assmann has reworded this ancient paradox: 'remoteness is the condition of his visibility. The radiant brilliance that veils him is the condition of his parousia' »). Voir aussi l'hymne à Amon de Leyde, 200, *w w Jmn jmn.w jr=sn*, 'Amon is one, in that he is hidden from them', avec sa discussion dans Assmann, *Egyptian Solar Religion. Re, Amun and the Crisis of Polytheism*, Londres 1995, 134-40, surtout 136 sqq. Comme l'étymologie du théonyme *Jmn(w)* depuis le verbe *jmn*, 'dissimuler, cacher, être caché', et / ou l'une de ses formes nominales, ressemble vraiment beaucoup à une réinterprétation secondaire, il vaut mieux raisonner en termes d'interférences sémantiques possibles entre les deux mots. Le verbe est en effet usité dès l'ancien égyptien (Hannig, I, 141-2) alors que les premières attestations certaines d'Amon et d'Amon-Râ n'antidatent pas le Moyen Empire (id., II, 2, 3002-4; Goedicke, 'Sinuhe's Epistolary Salutations to the King (B 206-211)', *Journal of the American Research Center in Egypt* 41, 2004, 6 et la note 11). Cf. N. Toye, 'A Particular Form of Amun at Deir el-Medina: Amun-Re *n 3b.t jmn* or Amun-Re *n 3b.(w) t Jmn* ?', *Journal of Egyptian Archaeology* 95, 2009, 262.

### Chapitre 10

354E-F μαρτυροῦσι δὲ καὶ τῶν Ἑλλήνων οἱ σοφώτατοι... εἰς Αἴγυπτον ἀφικόμενοι καὶ συγγενόμενοι τοῖς ἱερεῦσιν... τῶν γὰρ καλουμένων ἱερογλυφικῶν γραμμάτων οὐθὲν ἀπολείπει τὰ πολλὰ τῶν Πυθαγορικῶν παραγγελμάτων : par rapport à l'*opinio communis* prévalant du temps de Gwyn Griffiths et de ses successeurs, qui perdure assez bizarrement chez le récent Görgemanns (le seul qui ait fait montre d'esprit critique est Pordomingo, dont la note 48 en 75 donne un son de cloche personnel et plutôt sceptique envers ce poncif biographique), notre époque a pris conscience du caractère de stock-motif préfabriqué du séjour en Égypte des sages, des poètes philosophes et des poètes tout court de la Grèce archaïque. « The biographical traditions are shaped according to formulaic themes. A closer look at them reveals, however, that even though figures of different walks of life often share some of the formulaic topics, each 'profession' seems to attract a characteristic set of formulaic themes at the same time. (...) The wise men or sages are typically witty and wealthy old men who have learned their wisdom in Egypt, they are law-givers or judges, counsellors and teachers, they compose poems

and utter maxims. They also belong roughly in the same time, the first part of the sixth century » (M. Kivilo, *Early Greek Poets' Lives. The Shaping of the Tradition*, Leyde-Boston 2010, 219-20, cf. aussi 227-231 *passim*). L'engouement pour la culture égyptienne qui commence avec Hérodote et Hécatee est devenu, chez les Grecs de l'époque hellénistique et en particulier les Alexandrins, le désir profond de rattacher rétrospectivement à cette prestigieuse civilisation leurs ancêtres, partant: eux-mêmes, ainsi que leurs plus grands classiques (M. R. Lefkowitz, 'Visits to Egypt in the Biographical Tradition', dans M. Erler et S. Schorn (edd.), *Die Griechische Biographie in Hellenistischer Zeit*, Berlin-New York 2007, 101-13). La méthode employée est l'inférence biographique à partir des œuvres, comme on le constate le plus crûment pour Solon (Noussia-Fantuzzi, *Solon the Athenian*, 297-300; Lefkowitz, *The Lives of the Greek Poets*<sup>2</sup>, Baltimore 2012, 52-3 [texte], 173 [notes]). Dans le fond, avant la conquête du pays par Alexandre, « it is striking the degree to which Egypt was an *idea* for the Greeks, manufactured for their own purposes, rather than a contemporary reality which they confronted on its own terms » (S. A. Nimis, 'Egypt in Greco-Roman History and Fiction', *Alif* 24, 2004, 38). Pour le dire plus exactement, « Classical statements on visits to Egypt by important figures in literature, art, and thought are all deeply suspect for the period up to Herodotus's death. They are based on a complex interaction of the *post hoc ergo propter hoc* fallacy, an exaggerated respect for Egyptian civilization, the Greek taste for a single source from which all things come and the predilection for simple schematized linear sequences. These attitudes suggested that Greece owed much to Egyptian *Kulturgut* and that was developed still further by the crowning fallacy that the material in question was obtained by the figures with whom it was associated during a visit to Egypt itself » (Lloyd, *Herodotus, Book II, I Introduction*, Leyde 1975, 60). Le très long développement où Hopfner considère chacun des auteurs grecs envoyés par la tradition en Égypte (85-90), pas seulement ceux cités par notre passage, ne conserve donc plus guère d'intérêt que documentaire.

En dépit des précisions que Plutarque est le seul à nous transmettre, à savoir l'identité des prêtres auxquels se seraient adressés Eudoxe, Solon et Pythagore et dont les noms hellénisés apparaissent authentiquement indigènes (Gwyn Griffiths, 286-287; leur source reste non identifiée), il n'est recommandable d'accepter une période formatrice outre-Nil pour aucun des Grecs listés, y compris Eudoxe — auteur assez trouble dans la sphère de la doxographie, puisqu'il pourrait avoir été à l'origine de la tradition mettant en contact Pythagore et les Mages (Gisinger, *Die Erdbeschreibung des Eudoxos von Knidos*, 116-21; P. Boyancé, 'La religion de Platon', *Revue des Études Anciennes* 49, 1947, 192). Il suffira d'évoquer ici deux cas d'espèce tout particulièrement flagrants. Le ou les séjours égyptiens de Pythagore (collation presque exhaustive des sources dans A. Delatte, *La Vie de Pythagore*



de *Diogène Laërce* (...), Bruxelles 1922, et réimpr., 105 au § 2 ἐγένετο οὖν ἐν Αἰγύπτῳ) relèvent de traditions extérieures à la secte dont Diogène, 8.3, procure un compte rendu justement chaotique (id., 152-3; J.-F. Balaudé, dans Goulet-Cazé (dir.), *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris 1999, 941 note 3); il est presque certain que le prétexte en fut les vagues similitudes de fond entre des notions pythagoriques et certaines idées tardo-égyptiennes. Hérodote en relevait déjà quelques-unes *Marte suo*, si bien qu'on a proposé que la formation / présence égyptienne de Pythagore fut imaginée par Isocrate sur la base de ces prétendus 'emprunts' (N. Livingstone, *A Commentary on Isocrates' Busiris*, Leyde-Boston-Cologne 2001, 155-62, surtout 157-9); s'il faut à tout prix écarter la thèse des coïncidences fortuites, ces similitudes s'expliquent aisément comme les traces d'une acculturation de surface facilitée par la situation géographique de la Grande Grèce au confluent d'influences orientales, dont celles de l'Égypte ('Black Athena Fades Away', 336 note 135, 363 note 180 *ad finem*). La conflation typiquement tardive entre philosophie, théologie / théurgie et hermétisme aidant (G. Fowden, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton 1993, 134-41), ces traditions des V<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles sont devenues à terme la fiction médio- et surtout néoplatonicienne des deux ou vingt années passées par Pythagore sur les berges du Nil. Or il ne s'agit jamais là que d'une reconstruction de l'histoire des idées qui combine de manière idéalisée, polémique et très largement anachronique, en tout cas anhistorique, les apports tardivement considérés comme iconiques et représentatifs de la Grèce platonisante, de la 'Chaldée' et de l'Égypte. Ni l'évident orientalisme de Porphyre (M. B. Simmons, *Universal Salvation in Late Antiquity. Porphyry of Tyre and the Pagan-Christian Debate*, Oxford-New York 2015, 4, 273-4 notes 16-22) et de Jamblique (H. D. Saffrey, 'Abamon, pseudonyme de Jamblique', dans R. B. Palmer et R. Hamerton-Kelly (edd.), *Philomathes. Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan*, La Haye 1971, 234-5; etc) ni la tendance actuelle à leur revalorisation ne sauraient nous aveugler sur la nature de leurs opérations doxographiques, dont l'égyptianisation de Pythagore ne constitue qu'un volet marginal. Il suit de tout cela que l'affirmation de Plutarque en 354E-F est pratiquement dénuée de valeur. Les témoignages qui nous entretiennent du voyage égyptien de Platon sont, quant à eux, d'un pedigree encore moins bon, et A. S. Riginos, *Platonica. The Anecdotes concerning the Life and Writings of Plato*, Leyde 1976, 64-5, a peut-être raison de le croire une fiction calquée sur les déplacements de Pythagore. Le maintien confiant de cette tradition *aetate qua* est avant tout une marotte d'égyptologues et d'afrocentristes; force est de le constater dans sa défense par F. Mathieu, *Platon, l'Égypte et la question de l'âme*, mémoire de maîtrise de Montpellier III, 2013, 24-107. Les attendus n'y manquent pas de vivacité mais ils souffrent de trop nombreuses naïvetés et d'une absence regrettable de sens critique (voir, entre beaucoup d'autres, en 82: « reste à savoir si la durée du

séjour de Platon en Égypte lui laissait suffisamment de temps pour recueillir toutes les informations qu'il désirait, pour rencontrer d'éventuels [sic] maîtres égyptiens et pénétrer les arcanes [sic] de la sagesse égyptienne». L'examen de la portion prétendûment égyptianisée de la psychologie platonicienne auquel Mathieu consacre le reste de son étude ne convainc pas davantage, car il n'y a jamais disette d'arguments en pareilles matières et il entend imposer au lecteur d'ignorer en sa faveur les acquis de platonisants infiniment plus chevronnés. Le moins qu'on doive admettre est que Platon connaissait l'Égypte de façon très indirecte et que l'usage qu'il en fait, comme miroir de la Grèce et de sa propre pensée, ne requiert nullement qu'il possédait de première main une information sérieuse sur elle ('Black Athena Fades Away', 349-50 note 158).

Au surplus, le *De Iside et Osiride*, 354E-F, montre une originalité frappante par rapport au motif biographique des Grecs élèves des prêtres égyptiens. Contrairement à Diodore, 1.98.1-4 (cf. Burton, 283-4), Plutarque ne déroule pas la litanie des gloires littéraires et philosophiques ayant bénéficié des lumières de la science des bords du Nil pour mettre à égalité la Grèce et l'Égypte comme Diodore, 98. 6-9, à propos de la sculpture des deux pays (Burton, 284-90). Le Chéronéen écrit nettement que les maximes pythagoriciennes ne sont pas inférieures en symbolisme énigmatique aux *ἱερογλυφικῶν γραμμάτων*, témoin Gwyn Griffiths, 287 (« the comparison of Pythagorean proverbial sayings, each of which is figurative in style, with hieroglyphic writing implies that the latter pictures metaphorically. This, of course, is not so »; voir J. Mansfeld, *Heresiography in Context. Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, Leyde-New York 1992, 193-4, pour le caractère crypté des *akousmata*). Cette remarque de Plutarque, et l'échantillon de ces aphorismes qu'il donne tout de suite après (les explications sobres de Gwyn Griffiths, 287-8, sont suffisantes et remplacent avec profit Hopfner, 90-91), ne prennent tout leur sens que rapportés à la thèse-force des *Moralia* d'après laquelle c'est en Grèce et non pas en Égypte que se situe la sagesse; jugée à l'aune de la *παιδεία*, la sapience d'outre-Nil fait piètre figure, elle manque de la rationalité que seul peut lui conférer le prisme platonicien et n'enseigne pas aux sages grecs sur le fond (Richter, *Cosmopolis*, 194-8, corroboré de manière indépendante et sur la base des mêmes passages plutarchéens par A. P. Johnson, *Religion and Identity in Porphyry of Tyre. The Limits of Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge 2013, 227-8). « Plutarch (...) allows for the historicity of these Egyptian voyages of Greek sages, but he reformulates their content as well as their chronology. For example, Diodorus Siculus reports that 'Pythagoras learned from the Egyptians his sacred teachings, geometry, theoretical arithmetic, and even the transmigration of the soul into every animal.' Plutarch, by contrast, speaks of Pythagoras's Egyptian sojourns in markedly different terms: in the *De Iside*, Pythagoras 'marvels and is marveled at' in Egypt (*θαυμάσθεις καὶ θαυμάσας*); indeed, Plutarch's Pythagoras is no student of the Egyptian priests. What he gains

from them is not content but form: although Pythagoras ‘intermingled’ (ἀναμίξας) the symbolic and mysterious manner, as well as the riddles of the Egyptians, no Greek sage is characterized by Plutarch as a student of the priests » (*Cosmopolis*, 196-7; incidemment, cela permet de neutraliser l’objection de van Herwerden à θαυμασθεὶς καὶ θαυμάσας, déjà réfutée par Gwyn Griffiths sur le plan stylistique [15 note 3] et par G. N. Bernardakis, *Symbolae criticae et palaeographicae in Plutarchi Vitas parallelas et Moralia*, Leipzig 1879, 70-71: dans l’absolu, les prêtres égyptiens n’auraient certes jamais admiré un étranger, mais d’une part Pythagore est une figure si exceptionnelle dans l’histoire des idées qu’une telle exception, sous la plume d’un Grec, n’aurait rien d’impensable, et d’autre part Plutarque croit à ce traitement particulier réservé par les Égyptiens ou feint de le croire car il fait tout autre chose que déférer à la dimension biographique et doctrinale du mirage égyptien). Confirmation en est donnée par les termes sans ambiguïté dans lesquels le Chéronéen exprime la relation du sage de Samos avec ses ‘collègues’ égyptiens en *Propos de table*, VIII, 8. 2, 729A: Αἰγυπτίων δὲ τοῖς σοφοῖς συγγενέσθαι πολὺν χρόνον ὁμολογεῖται ζηλῶσαι τε πολλὰ καὶ δοκιμάσαι μάλιστα τῶν περὶ τὰς ἱερατικὰς ἀγιστείας, οἷόν ἐστι καὶ τὸ τῶν κυάμων, « il les avait fréquentés longtemps, en avait admiré et approuvé nombre de coutumes etc ». Et de fait, dans ce qui suit immédiatement notre passage, le Chéronéen déclare sans ambages que les divers noms mythologiques assignés par les Pythagoriciens à la monade, à la dyade, etc (sur l’hebdomade appelée ‘Athéna’, voir C. A. Huffman, *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic. A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretive Essays*, Cambridge 1993, 336-9), sont ‘comme’, ὅμοια, les ἱερά scripturaires égyptiens, avec la même incertitude sémantique qu’en 352A: 354F δοκῶ δ’ ἔγωγε καὶ τὸ τὴν μονάδα τοὺς ἄνδρας ὀνομάζειν Ἀπόλλωνα καὶ τὴν δυάδα Ἄρτεμιν, Ἀθηναῖν δὲ τὴν ἐβδομάδα, Ποσειδῶνα δὲ τὸν πρῶτον κύβον, εἰκέναι τοῖς ἐπὶ τῶν ἱερῶν ἰδρυμένοις καὶ δρωμένοις νῆ Δία καὶ γραφομένοις. Ἐπὶ τῶν ἱερῶν étant en facteur commun, il qualifie les trois participes, ce qui exclut la traduction de Pordomingo « tiene un parecido con las estatuas de los templos y con su liturgia por Zeus ! y con lo que está allí scripto »; Plutarque, qui énonce ici une vue personnelle (δοκῶ δ’ ἔγωγε), analogise à Apollon conçu comme monade et aux autres désignations pythagoriciennes similaires le symbolisme des statues, des peintures et des textes hiéroglyphiques des temples, *contra* Gwyn Griffiths « ... it is like what is established and assuredly enacted and written in the sacred rites ». Il se garde bien de voir dans ces dernières l’inspiration des Pythagoriciens. C’est donc un contresens intégral que de résumer la première moitié du chapitre 10 à la façon de Brisson, parmi bien d’autres utilisateurs hâtifs de notre traité: « en Égypte, terre qui peut être considérée comme la source de toute civilisation, on pratiquait le secret, comme en ont témoigné les Grecs les plus célèbres, dont Pythagore qui a même introduit cette pratique en philosophie

» (*Introduction à la philosophie de Platon. I Sauver les Mythes*, Paris 1996, 92 = *How Philosophers Saved Myths. Allegorical Interpretation and Classical Mythology*, Chicago-Londres 2004, 64; mon insistance). On contrastera Roskam, 233: « passages such as the concluding sentence of chapter nine, about the general εὐλάβεια of the Egyptians, clearly illustrate that Plutarch respected the Egyptians, but they also show, I think, that he in the end respected them because, and only in so far as, they adopted Greek customs and convictions ». Espérons qu'instruits par Richter, Roskam et mon commentaire, les prochains lecteurs du *De Iside et Osiride* ne se fieront pas sur ce point au son de cloche dépassé des éditions ou des traductions. Lorsqu'il envoie Pythagore en Égypte, Plutarque n'est ni Diodore — un historien dont on revalorise les méthodes depuis une génération avec une confiance qui doit beaucoup à l'ignorance des obstacles: 'Black Athena Fades Away', 357-8, 360-1 note 178 — ni Diogène Laërce. Comme Jamblique biographe de Pythagore (G. Staab, *Pythagoras in der Spätantike. Studien zu De Vita Pythagorica des Iamblichos von Chalkis*, Munich-Leipzig 2002, 441-77), il manipule à des fins, historiographiques et doctrinales, qui sont les siennes la tradition biographique tendancieuse dont il hérite et en fin de compte fait dire tout autre chose au *topos* du séjour égyptien des sages lorsqu'il le reprend à propos de Pythagore dans notre passage.

**354E μηδὲ φοίνικα φυτεύειν** : cet *akousma* est suffisamment malaisé pour ne pas y ajouter la complication de mauvaises conjectures. Froidefond, 'Études critiques sur le traité *Isis et Osiris* de Plutarque (II)', 100-1, et *Isis et Osiris*, 261 note 6, suggère φοίνια sur la base d'un raisonnement faux (puisqu'il existe une variante πυρρά concurrente de φοίνικα que l'on refuse de rectifier en πυρρά et de faire rentrer en ligne de compte car elle a l'air d'une anticipation du πῦρ du prochain *akousma*, φοίνικα pourrait être fautif et représenter la persistance du χοίνικος de l'*akousma* précédent). Φοίνια achoppe sur l'incertitude de son sémantisme, ce qui est la négation de toute critique conjecturale sérieuse: à quoi bon substituer au palmier qu'il serait défendu de faire pousser une '(plante) rouge', soit la vigne, ou bien du 'sang' que l'on ne devrait pas 'tramer', 'machiner' (deux tabous voisins, cf. Froidefond, 261 note 6, et comparer le φονεύειν de Bernardakis)? Φυτοτομεῖν de Babbitt évite la bizarrerie de cette interdiction, puisque le palmier est bien attesté en Italie (Pline l'Ancien, 13.26, *sunt quidem et in Europa uolgoque Italia*), au prix exorbitant d'une faute difficile à justifier et d'un hapax improbable; c'est le genre de mot dont nous devrions avoir des dizaines d'exemples s'il avait existé, vu son utilité. Corriger le complément d'objet ou le verbe engage par conséquent l'interprétation dans l'impasse. Or le texte transmis se défend de façon plus naturelle qu'en imaginant avec Meunier, ou plutôt André Dacier (*La vie de Pythagore, ses symboles, la vie d'Hiéroclès et ses vers dorés*, Paris 1706, I, 278), que 'Pythagore' entendait dire « ne fais rien d'inutile », à

la manière du palmier qui n'est pas fructifère une fois transplanté (l'objection de Gwyn Griffiths, 287 note 5, 'the idea of transplanting is Meunier's, not Plutarch's', est dénuée de force car Plutarque ne fait que citer, ou paraphraser, l'*akousma* sans aucun ajout ou commentaire personnel; Pline, fin du § 26, *nulla est in Italia sponte genita nec in alia parte terrarum nisi in calida, frugifera uero nusquam nisi in feruida*, montre néanmoins que c'est la culture de cet arbre sous des latitudes tempérées qui le rend infécond, pas sa transplantation en tant que telle, ce qui donne en définitive raison à Gwyn Griffiths contre Pordomingo, 75 note 50). Trois différentes explications au moins rendent compte de l'aphorisme dans le contexte de la secte pythagorique. 1° La palme était portée par certains dieux égyptiens en guise de sceptre et c'est elle qui constituait à la fois le rameau d'or et le caducée des traditions gréco-romaines (Gwyn Griffiths, *Isis Book*, 198-203). En outre, le palmier-dattier et la déesse suméro-akkadienne Inana-Ishtar (B. Böck, 'Überlegungen zu einem Kultfest der Altnesopotamischen Göttin Inanna', *Numen* 51, 2004, 23-5) entretenaient des rapports conceptuels étroits reflétés par l'iconographie (e.g., B. Nevling Porter, 'Sacred Trees, Date Palms, and the Royal Persona of Ashurnasirpal II', *Journal of Near Eastern Studies* 52, 1993, 138; P. Collins, 'Trees and Gender in Assyrian Art', *Iraq* 68, 2006, 99-101; I. Ziffer, 'Western Asiatic Tree-Godesses', *Ägypten und Levante* 20, 2010, 419-20), voire l'étymologie si on valide l'explication de Jacobsen (<sup>d</sup>i-nana = <sup>d</sup>nin-ana-a(k), 'Lady of the date-clusters', plutôt que l'usuel <sup>d</sup>nin-an-a(k), 'maîtresse du ciel') malgré sa dépendance excessive envers les élucidations agrariennes de Dumuzi et de Ama-ushumgal-anna par ce même sumérologue; voir H. Behrens, *Die Ninegalla-Hymne. Die Wohnungnahme Inannas in Nippur in altbabylonischer Zeit*, Stuttgart 1998, 13 note 2. L'injonction pythagoricienne citée par Plutarque de ne pas faire pousser le φοῖνιξ pourrait avoir exprimé, en ces terres d'Italie du Sud en contact commerciaux et culturels assez étroits avec le Levant, le respect dû aux dieux. Les connotations appoliniennes de cet arbre (délivrance de Léo) démultiplient ces aspects sémitiques sacrés. 2° Une autre solution s'appuierait sur Hippolyte, *Réfutation de toutes les hérésies*, VI, 27. 4; il procure un texte légèrement augmenté de l'*akousma* qu'il glose de façon instructive: φοῖνικα ἐν οἰκίαι μὴ φυτεύε', φιλονεικίαν ἐν οἰκίαι μὴ κατασκεύαζε· μάχης γὰρ καὶ διαφορᾶς ἐστὶν ὁ φοῖνιξ σημεῖον (*GCS* 26, ed. Wendland, 154; ed. M. Marcovich, 235). Le supplément ἐν οἰκίαι ne paraît pas interpolé par l'auteur chrétien; cela implique soit qu'il a été retranché par Plutarque, probablement pour mieux l'insérer dans sa phrase catalogue, soit que celui-ci connaissait l'aphorisme sous une forme abrégée qui renforce son allure absconse. Le Chéronéen a choisi d'illustrer l'obscurité des doctrines sacerdotales égyptiennes par les 'perles de sagesse' de la plus mystérieuse des formes de pensée helléniques, desquelles on a remarqué « die gar nicht unbedingt verstanden, sondern nur ausgeführt sein wollen » (Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*,



161); un aphorisme mettant en garde contre la discorde intestine constituerait un item intéressant pour augmenter sa liste, surtout sous sa forme extrêmement concise. 3° Si cet *akousma* n'avait pas de valeur rituelle précise, mais simplement une portée générale, comme chez Hippolyte, il devient tentant d'écarter son témoignage tardif et que rien ne recoupe dans la tradition gréco-romaine au profit d'explications plus directement inspirées par la culture du palmier. La croissance lente de cet arbre combinée avec sa longévité suggère une tâche étendue dans le temps que l'on n'est ainsi jamais certain d'achever; par conséquent l'interdiction de le planter pourrait traduire le refus des actions irréfléchies et / ou hâtives (R. Mushet, *The Book of Symbols. Or a Series of Essays Illustrative and Explanatory of Ancient Moral Precepts*, Londres 1844, 476-7). Or la délibération préliminaire à l'action était semble-t-il une préoccupation constante des Pythagoriciens; cf. *Vers dorés*, 27, βουλευού δὲ πρὸ ἔργου, ὅπως μὴ μωρὰ πέληται, et J. C. Thom, *The Pythagorean Golden Verses. With Introduction and Commentary*, Leyde-New York-Cologne 1995, 152-6. Dans son élégance et sa simplicité, dans son orientalisme discret aussi, cette explication surclasse nettement celle de Dacier-Meunier. N'importe laquelle de ces trois exégèses est néanmoins loisible d'être la bonne; ici encore on manque de points d'ancrage indubitables pour trancher. Rappelons en finissant que l'Égypte pharaonique était familière du palmier, *bnr.t*, et de son fruit, *bnr* (von Deines et Grapow, *Drogennamen*, 172-9, surtout 177-8; les deux mots dérivent du verbe racine *bnr*, 'être doux': Erichsen, *Demotisches Glossar*, 116-7); en témoigne encore l'excurus botanique de Strabon, 17.1.51, bien commenté par Laudenbach, *Strabon Livre XVII 1<sup>ère</sup> partie*, 265-266. Les principales applications de ses fibres tenaient dans la vannerie (fabrication de paniers: A. Lucas et J. R. Harris, *Ancient Egyptian Materials and Industries*, Londres 1962 et réimpr., 128-31; W. Z. Wendrich, 'Basketry', dans Nicholson et Shaw (edd.), *Ancient Egyptian Materials and Technology*, 255-64 *passim*) et la fermentation du vin et / ou de la bière, si du moins il faut croire la thèse d'après laquelle la datte procurait aux viticulteurs l'apport initial en sucres nécessaire à ce processus (e.g., Darby, Ghalioungui et Grivetti, *Food. The Gift of Osiris*, II, 728-30).

**354F-355A** τὸν γὰρ βασιλέα καὶ κύριον Ὅσιριν ὀφθαλμῶι καὶ σκήπτρῳ γράφουσιν· ἔνιοι δὲ καὶ τοῦνομα διερμηνεύουσι πολυόφθαλμον, ὥς τοῦ μὲν ὅς τὸ πολὺ, τοῦ δ' ἱρι τὸν ὀφθαλμόν, Αἰγυπτῖαι γλώττῃ φράζοντος : par association d'idées Plutarque alterne une observation scripturaire empirique (graphie ptolémaïque d'Osiris) et la *folk-etymology* 'aux nombreux yeux', réinterprétation secondaire datant sans aucun doute de la période à partir de laquelle le dieu des morts devint universel et reçut la capacité de surveiller la totalité du monde dévolue normalement à Râ (c'est le moment de sa solarisation, voir, e.g., Wüthrich, *Éléments de théologie thébaine*, 32-7).

Malgré le témoignage concordant de Diodore, 1.11.2, μεθερμηνευομένων γὰρ τούτων εἰς τὸν Ἑλληνικὸν τῆς διαλέκτου τρόπον εἶναι τὸν μὲν Ὀσίριν πολυόφθαλμον, εἰκότως médiocrement expliqué par Burton (64), cette dérivation a contre elle l'objection phonétique des formes coptes répondant à la transcription grecque ὠρι (Gwyn Griffiths, 106-7; id., *The Origins of Osiris and His Cult*, 100; J. Zeidler, 'Zur Etymologie des Gottesnamens Osiris', *Studien zur Altägyptischen Kultur* 28, 2000, 310; etc). Mieux encore: le théonyme Osiris / *Wsjr*, qui n'est pas attesté avant le milieu de la V<sup>e</sup> Dynastie (Hannig, I, 1589; Zeidler, 313-4), n'entretient vraisemblablement de rapports que forfaits avec le substantif *jr.t*, 'œil', comme avec le verbe-outil *jrj*, dont le champ devient considérable à partir du moyen égyptien ('engendrer, créer; faire, établir, organiser, servir, etc; faire, agir, accomplir', etc; Hannig, I, 163 contre II. 1, 354-73 et ses 36 nuances distinctes), comme l'a prouvé Zeidler, 309-11, 311-2. En vérité, aucune étymologie réellement satisfaisante n'a été suggérée pour le nom d'Osiris (R. Shalomi-Hen, *The Writing of Gods. The Evolution of Divine Classifiers in the Old Kingdom*, Wiesbaden 2006, 97-103), pas même le séduisant *Wsjr* < *wsr*, 'puissant', donc 'Mighty One', de Gwyn Griffiths (*The Origins of Osiris*, Berlin 1966, 34-43, et *The Origins of Osiris and His Cult*, 92-6, cf. 99-107; Zeidler, 315-6, s'y rallie). D'une part, cette paronomase apparaît trop simpliste, objection assurément valide puisque *The Origins of Osiris and His Cult*, 95, essaie (mal) de s'en prémunir; de l'autre, Gwyn Griffiths ne peut faire autrement que de postuler une reconstruction des fonctions religieuses osiriennes un rien trop élaborée (témoin la recension de ce livre par van der Plas, *Chronique d'Égypte* 57, 1982, 77-9). La troisième objection tient aux sources: Plutarque ne mentionne l'étymologie d'après *wsr* en 365E ὁβριμον γὰρ φησι μεθερμηνευόμενον εἶναι τὸν Ὀσίριν que si l'on retient la leçon d'un seul manuscrit ὁβριμον, ce que Gwyn Griffiths s'est empressé de faire avec une justification partisane (442); presque tous les exégètes plus récents lui emboîtent le pas, et en effet le ὁμβριμον, 'pluvieux', du reste de la tradition détonne fortement dans le contexte local, qui est celui du rattachement de 'Dionysos' et Osiris à τὸ ἀνδρεῖον. Froidefond n'a peut-être pas tort, toutefois, de rétablir la leçon majoritaire (288-9 note 8; *Études critiques II...*, 106-8) car le pedigree d'ἀνδρεῖον, qui ne possède ici en aucun cas, de l'aveu de Gwyn Griffiths lui-même, ses valeurs usuelles de masculinité ou de sexualité mâle (441-2), soulève des interrogations. S'il a supplanté ὕδρεῖον ou ὕδρεϋον, la connexion avec Osiris 'humide' devient toute naturelle et Ἀρσαφής s'entend étymologiquement au pied de la lettre, *Hry-š.f* = 'he who is upon his lake' (Froidefond, 107-8, me paraît ici plus convaincant que Gwyn Griffiths, très érudit mais confus). La prudence conseille donc de se passer du soutien de Plutarque pour la dérivation *Wsjr* < *wsr*; comparer Hopfner, 92-3. En 354F-355A, le rattachement d'Osiris à l'œil n'est peut-être pas seulement un fait graphique et étymologique. La polyophtalmie du dieu suprême ou d'une figure divine majeure représente

un lieu commun en histoire des religions, en tant que traduction concrète du pouvoir de (super)vision universelle (e.g., R. Pettazzoni, 'The Attributes of God', *Numen* 2, 1955, 18-20); d'autre part, la symbolique oculaire est hégémonique en Égypte ancienne, entre l'œil d'Horus, celui de Râ ou Amon-Râ, la déesse de l'œil solaire, etc (R. T. R. Clark, *Myth and Symbol in Ancient Egypt*, New York 1959, 218-30; S. Bickel, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, Fribourg 1994, 91-100; Ulmer, *Egyptian Cultural Icons in Midrash*, 275-85). Ce motif présent presque *ad nauseam* dans l'écriture et les représentations figurées, lesquelles ont passé par plusieurs styles graphiques différents pour le représenter (T. Hardwick, 'The Iconography of the Blue Crown in the New Kingdom', *Journal of Egyptian Archaeology* 89, 2003, 121-4), était de nature à frapper l'esprit et l'imagination de visiteurs grecs. La source de Plutarque, voire ce dernier lui-même, a fort bien pu recevoir de ses cicérones égyptiens une explication symbolique de la présence du signe de l'œil dans le nom d'Osiris; en particulier si ces 'prêtres' avaient conscience qu'il s'agissait là d'un épel tardif du théonyme où ce signe avait remplacé celui du trône.

**355A** ἐν δὲ Θήβαις εἰκόνες ἦσαν ἀνακείμεναι δικαστῶν ἄχειρες, ἡ δὲ τοῦ ἀρχιδικαστοῦ καταμύουσα τοῖς ὄμμασιν, ὡς ἄδωρον ἅμα τὴν δικαιοσύνην καὶ ἀνέντευκτον οὖσαν : les statues sans mains sont connues d'Hérodote, 2.131, qui relève avec un scepticisme a priori et probablement déplacé que cet état résulte de l'injure du temps (Lloyd, *Commentary*, 99-182, 80-1). Bien plus proche de la notation de Plutarque est Diodore, 1.48.6, ἐν τούτῳ δ' εἶναι πλῆθος ἀνδριάντων ξυλίνων, διασημαῖνον τοὺς τὰς ἀμφισβητήσεις ἔχοντας καὶ προσβλέποντας τοῖς τὰς δίκας κρίνουσι· τούτους δ' ἐφ' ἐνὸς τῶν τοίχων ἐγγεγλύφθαι τριάκοντα τὸν ἀριθμόν, καὶ κατὰ τὸ μέσον τὸν ἀρχιδικαστὴν, ἔχοντα τὴν ἀλήθειαν ἐξηρημένην ἐκ τοῦ τραχήλου καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐπιμύοντα, καὶ βιβλίων αὐτῷ παρακείμενον πλῆθος. ταύτας δὲ τὰς εἰκόνας ἐνδείκνυσθαι διὰ τοῦ σχήματος ὅτι τοὺς μὲν δικαστὰς οὐδὲν δεῖ λαμβάνειν, τὸν ἀρχιδικαστὴν δὲ πρὸς μόνην βλέπειν τὴν ἀλήθειαν ; en particulier si on ajoute ἄχειρας après τὸν ἀριθμόν sur la foi de notre passage du *De Iside* (la conjecture est de Hertlein; elle a reçu le soutien décisif de Burton, 151-2, et apparaît dans le texte Budé de Chamoux, Bertrac et Vernière, avec leur note 1 en 104). Mais il est à craindre que cette addition ne rectifie Diodore plutôt que ses manuscrits. De toute manière, le compilateur et Plutarque tirent une conséquence purement grecque de cette particularité de certaines statues égyptiennes de juges: « again the use of the past tense gives the appearance of a quotation, or a hearsay report. This symbolic idea of the incorruptibility of justice would seem to have arisen in the mind of some Greek traveller who had noticed figures of Theban functionaries, either with the hands broken off, or, as is more likely, folded within the robe, a very common attitude in which Egyptian portrait figures

were represented. But such symbolism as closed eyes, and lack of hands to express an unbribable justice, was never employed as far as is known by the Egyptians, and was quite foreign to their ideas » (P. D. Scott-Moncrieff, 'De Iside et Osiride', *Journal of Hellenic Studies* 29, 1909, 84-5). Il suffit en effet de parcourir le conte du Paysan éloquent (in Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings*, I *The Old and Middle Kingdoms*, Berkeley-Londres 1973 et réimpr., 170-84; C. Lalouette, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte*, I *Des pharaons et des hommes*, Paris 1984, 197-211 [traduction], 331-3 [notes]; R. B. Parkinson, *The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Poems, 1940-1640 BC*, Oxford 1997, 58-88 — la meilleure annotation —; ou V. A. Tobin, dans Simpson, *The Literature of Ancient Egypt*<sup>3</sup>, 26-44) pour s'aviser que les Égyptiens n'entretenaient pas une idée particulièrement exaltée des instruments humains de la justice, bien que le jugement royal fût supposé créer puis maintenir la *m3't* sur terre (Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, Munich 1990, 196-9; etc); voir, e.g., la notice de Parkinson, 54-7, Lichtheim, *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies*, Fribourg, Suisse-Göttingen 1992, 42-5, N. J. van Blerk, *The Concept of Law and Justice in Ancient Egypt, with Specific Reference to the Tale of the Eloquent Peasant*, master of Arts de l'Université d'Afrique du Sud, 2006, 46-89. La justice criminelle fait toutefois l'impression d'avoir été compétente, en visant à couvrir intelligemment nombre d'offenses et de cas d'espèce (D. Lorton, 'The Treatment of Criminals in Ancient Egypt: Through the New Kingdom', *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 20, 1977, 2-64, plus particulièrement 6-49; S. A. Jackson, *A Comparison of Ancient Near Eastern Law Collections Prior to the First Millennium BC*, Piscataway 2008, 144-5, 223); cf. plus largement R. Jasnow, dans R. Westbrook et G. M. Beckman (edd.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, Leyde-Boston 2003, I, 108-12, 130-1, 264-6 et 281-2, II, 791-5, 810-2. Mais cela ne rend pas plus égyptienne pour autant l'interprétation des statues de juges aveugles et / ou sans mains par la source grecque de Diodore et Plutarque. (Rien ne prouve, malgré L. Castiglione, 'Graeco-Ægyptiaca', *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 2, 1954, 63-5, qu'il s'agit d'une autopsie de la part d'Hécatée, même si on lui concède volontiers que le détail des yeux clos inspire la méfiance. L'*opinio communis* soutient certes que les chapitres 47-49 de Diodore, sur la tombe d'Osymandyas = Ramsès II, soit le Ramesseum (e.g., Chamoux, Bertrac et Vernière, 202 note 6; A. Blasius, 'Das Königtum der Ramessiden im Spiegel der griechisch-römischen Überlieferung', dans R. Gundlach et U. Rößler-Köhler (edd.), *Das Königtum der Ramessidenzeit. Voraussetzungen – Verwirklichung – Vermächtnis. Akten des Symposiums zur ägyptischen Königsideologie in Bonn 07.-10. Juni 2001*, Wiesbaden 2003, 333), proviennent d'Hécatée, cf. R. Drews, *Greek Accounts of Eastern History*, Cambridge, Mass. 1973,

123-6 (texte), 205 (notes), etc, mais 49.5-6 affirme explicitement que ce sont les Égyptiens qui décrivaient ce monument détruit dès avant l'époque du voyageur d'Abdère: ... καὶ τῶν διὰ ταύτας ἐπιτελουμένων ἐπισημασιῶν κατὰ τοὺς Αἰγυπτίους ἀστρολόγους. τοῦτον δὲ τὸν κύκλον ὑπὸ Καμβύσου καὶ Περσῶν ἔφασαν σεσυλῆσθαι καθ' οὓς χρόνους ἐκράτησεν Αἰγύπτου. τὸν μὲν οὖν Ὀσυμανδέως τοῦ βασιλέως τάφον τοιοῦτον γενέσθαι φασίν (voir Burton, 152). Pour se tirer d'embarras, il faut plaider, avec l'édition Budé, 205 note 7, que « en fait, Diodore veut seulement faire entendre par là que sa source rapportait au témoignage des prêtres égyptiens la responsabilité de Cambyse dans la disparition du cercle d'or astronomique »; c'est peut-être vrai de l'imparfait ἔφασαν, mais la phrase τὸν μὲν οὖν κτλ. avec le présent φασίν a une allure conclusive qui vite la totalité de 47-49 et substitue les prêtres à Hécatee. Les mains manquantes et / ou les yeux clos sont donc a priori issus d'une tradition non autoptique.) Plutarque pourrait aussi avoir voulu convaincre d'erreur Hérodote, 2.131.3, par le truchement de l'explication allégorique de ces statues: ταῦτα δὲ λέγουσι φλυηρέοντες, ὥς ἐγὼ δοκέω, τὰ τε ἄλλα καὶ δὴ καὶ τὰ περὶ τὰς χεῖρας τῶν κολοσσῶν· ταύτας γὰρ ὧν καὶ ἡμεῖς ὠρῶμεν ὅτι ὑπὸ χρόνου τὰς χεῖρας ἀποβεβλήκασι, αἱ ἐν ποσὶ αὐτέων ἐφαίνοντο εὐοῦσαι ἔτι καὶ ἐς ἐμέ. Non seulement donc l'historien d'Halicarnasse donnait dans le rationalisme étriqué et intempestif; véridique touriste aux intérêts superficiels et un rien vulgaires, il ne savait par surcroît même pas quoi regarder avant de porter un jugement dessus (des colosses de femmes nues plutôt que des statues de juges). Cette hypothèse stratigraphique présente l'intérêt supplémentaire de mettre en concurrence, sous notre notation lapidaire de 355A, l'autopsie d'Hérodote et celle présumée d'Hécatee, ce qui tourne discrètement mais sûrement à la déroute pour le premier de ces historiens; sur le refus du pittoresque par Plutarque, cf. Hani, *La religion égyptienne*, 117, 270, 463.

**355A** τοῖς δὲ μαχίμοις κἀνθαρος ἦν γλυφὴ σφραγίδος : le scarabée en 'incision de *sphragis*' désigne évidemment une gravure, mais Plutarque laisse dans le vague sa nature précise. Entendait-il parler, *pars pro toto*, du châtton d'un anneau-sceau qui servait de contremarque individuelle, comme dans l'usage grec, ou d'un simple emblème de classe? Hopfner et Gwyn Griffiths sont les seuls à se prononcer nettement; 'die Krieger aber führten als Gravierung (in ihren Fingerringen) einen Käfer', traduit le premier, petit dossier gréco-égyptien à l'appui (93-4; Froidefond, 262 note 3, pille ses références helléniques), tandis que le second entend 'soldiers had a scarab-beetle as their stamped badge', en alléguant les emblèmes religieux des étendards pharaoniques et ceux sur les colliers (289). Les autres traducteurs se cantonnent dans un flou prudent, faute de critère objectif ('seals engraved with the form of a beetle', Babbitt; 'su sello grabado con la forma de un escarabajo', García; 'gravé sur leur sceau, un scarabée', Froidefond; 'un escarabajo como marca de su sello',



Pordomingo; ‘einen Mist käfer als Gravierung ihres Siegels’, Görgemanns). Γλυφή σφραγιδος serait néanmoins du grec bien médiocre pour dire ‘châton d’(un) anneau-sceau’ au vu de la terminologie en vigueur en glyptique (D. Plantzos, *Hellenistic Engraved Gems*, Oxford 1999, 13-7); c’est δακτύλιος qui désignait l’anneau ou la bague à toute époque, et ce mot est associé très généralement à σφραγίς ou σφραγίδιον dans l’épigraphie, voir δακτύλιος χρυσοῦς ἄνευ σφραγιδίου en IG I 341, 10. Cf. encore Clément d’Alexandrie, *Pédagogue*, III, 57. 1-60. 1, pp. 268, 31-270, 16 Stählin, péricope célèbre sur laquelle le résumé de P. C. Finney, ‘Images on Finger Rings and Early Christian Art’, *Dumbarton Oaks Papers* 41, 1987, 182-3, nous intéresse au premier chef: le Père réserve δακτύλιος à la pièce de joaillerie conférée par Jésus aux épouses et il use σφραγίς ou γλυφή pour la contremarque sur ledit anneau par laquelle on signait la propriété des biens matériels afin de les préserver contre le vol (en voici l’incipit, pp. 268, 31-269, 2 Stählin: δίδωσιν οὖν αὐταῖς δακτύλιον ἐκ χρυσοῦ, οὐδὲ τοῦτον εἰς κόσμον, ἀλλ’ εἰς τὸ ἀποσημαίνεσθαι τὰ οἴκοι φυλακῆς ἄξια διὰ τὴν ἐπιμέλειαν τῆς οἰκουρίας. εἰ γὰρ οἱ πάντες ἦσαν παιδαγωγούμενοι, οὐδὲν τῶν σφραγίδων ἔδει ἐπ’ ἴσης ὄντων δικαίων καὶ οἰκετῶν καὶ δεσποτῶν). Le parallèle dont Hopfner fait sa pièce maîtresse ne dit pas autre chose: Αἰγυπτίων δὲ οἱ μάχιμοι ἐπὶ τῶν δακτυλίων εἶχον ἐγγεγλυμμένον κἀνθαρον, αἰνιττομένου τοῦ νομοθέτου, δεῖν ἄρρενας εἶναι πάντως πάντῃ τοὺς μαχομένους ὑπὲρ τῆς χώρας, ἐπεὶ καὶ ὁ κἀνθαρος θηλείας φύσεως οὐ μετέλχεν (Élien, *Personnalité des animaux*, 10.15). Les deux passages reproduisent *a priori* la même information, sinon une même source; est-ce Plutarque qui reformule mal ce qu’a bien transmis l’auteur de *curiosa* ou au contraire la phrase limpide de ce dernier qui constitue une banalisation? L’archéologie est de maniement complexe et malheureusement elle ne permet pas de conclusions bien tranchées. Les amulettes égyptiennes en forme de scarabée remontent plus haut que le Prédynastique (T. E. Levy et al., ‘Egyptian-Canaanite Interaction at Nahal Tillah, Israel (ca. 4500-3000 B.C.E.): An Interim Report on the 1994-1995 Excavations’, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 307, 1997, 22) et sont courantes dès l’Ancien Empire (J. Bourriau, ‘Museum Acquisitions, 1977: Egyptian Antiquities Acquired in 1977 by Museums in the United Kingdom’, *Journal of Egyptian Archaeology* 65, 1979, 151 n°2, 152 n°9 et planches XXVI-XXVII, etc.; on compulsera les *Studies on Scarab Seals, Volume I. Pre-12th Dynasty Scarab Amulets* par W. A. Ward, Warminster 1978, et *Volume II. Scarab Seals and their Contribution to History in the Early Second Millenium B.C.* par O. Tufnell, Warminster 1984, 2 tomes). Le Nouvel Empire connaît un grand essor des scarabées en faïence, par rapport aux pierres semi-précieuses, à la pierre brute, à la poterie et à la verroterie attestées pour les périodes précédentes; ces amulettes apotropaïques (scarabée de cœur [A. W. Shorter, ‘Notes on Some Funerary Amulets’, *Journal of Egyptian Archaeology* 21, 1935, 171-3] ou ailé), le plus souvent inscrites,

en général avec une formule du Livre des Morts, chapitre 130B, invitant le cœur du défunt à ne pas se rebeller (Malaise, *Les scarabées de cœur de l'Égypte ancienne*, Bruxelles 1978, 16-32), étaient montées en toutes sortes de bijoux. Il est de ce fait concevable qu'elles aient pu être l'emblème spécial de certains nobles ou officiers, cf. la piste en ce sens de Gwyn Griffiths, 289, mais cela ne saurait constituer, dans le meilleur des cas, qu'une thèse incertaine, et de toute manière il ne s'agissait vraisemblablement pas là d'un marqueur d'appartenance sociale, considérant ce que représentaient ces insectes pour les Égyptiens (e.g., C. Andrews, *Amulets of Ancient Egypt*, Londres 1994, 50-9). Le scarabée à quatre ailes portant la mention *LMLK*, 'propriété royale', qui était l'emblème du Royaume juif du Nord, nous procure du reste un excellent contre-exemple; voir W. Lapp, 'Ptolemaic Stamped Handles from Judah', *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 172, 1963, 28, M. Silver, *Prophets and Markets. The Political Economy of Ancient Israel*, Boston-Londres 1983, 29-32, ou A. D. Tushingham, 'New Evidence Bearing on the Two-Winged *LMLK* Stamp', *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 287, 1992, 61-4. Par ailleurs, la forme d'emblème la plus standard en Égypte était soit le cylindre-sceau inscrit (H. G. Fisher, 'Old Kingdom Cylinder Seals for the Lower Classes', *Metropolitan Museum Journal* 6, 1972, 5-16) soit l'amulette figurative, laquelle représente un cas à part, et sans doute indigène, du continuum levantin et mésopotamien des sceaux tampons (W. A. Ward, 'The Origin of Egyptian Design-Amulets ('Button Seals')', *Journal of Egyptian Archaeology* 56, 1970, 65-80; id., *Egypt and the East Mediterranean World, 2200-1900 B.C. Studies in Egyptian Foreign Relations During the First Intermediate Period*, Beyrouth 1971, 41-2; A. Wiese, *Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette. Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den 'Knopsiegeln' und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie*, Fribourg, Suisse-Göttingen 1996, notamment 3-15).

On le constate, les données matérielles d'outre-Nil ne sont guère concluantes sinon pour exclure peu ou prou que le port du scarabée ait signifié l'appartenance à une classe en particulier, malgré ses connotations viriles sommairement mises au point chez Hopfner, 94. S'ils parlent vraiment d'une seule voix, nos deux passages grecs ne prétendent le contraire de cela qu'au prix d'une *interpretatio Graeca*, par conflation de l'observation égyptienne avec les sceaux-anneaux prisés par les Hellènes comme marque de personnalisation individuelle. Plutarque aura alors maladroitement reformulé la donnée préservée par Élien. Son galimatias frise néanmoins l'insupportable surtout dans un traité écrit d'une plume savante, voire sophistiquée, pour faire mieux valoir la gravité du propos philosophique et religieux de l'auteur. De surcroît, la préférence plutarchéenne pour un terme aussi vague que σφραγίς est inexplicable: H. van Herwerden, *Lexicon Graecum suppletorium et dialecticum*<sup>2</sup>, Leyde 1910, II, 1413-4, en y rectifiant l'exégèse de Timothée d'après T. H. Janssen,

*Timotheus Persae. A Commentary*, Amsterdam 1989, 102-5, fort supérieur à J. H. Hordern, *The Fragments of Timotheus of Miletus. Edited with an Introduction and Commentary*, New York-Oxford 2002, 203-4; très utile aussi, la vaste documentation assemblée par F. Condello, 'Osservazioni sul 'sigillo' di Teognide', *Incontri triestini di filologia classica* 9, 2009-2010, 65-152, en particulier l'exkursus en 126-31. Si nos deux textes ne sont pas superposables mais parallèles, il suit que le *De Iside et Osiride*, 355A, substitue intentionnellement l'abrupt γλυφή σφραγίδος à une formulation plus explicite dans le genre de ἐπὶ τῶν δακτυλίων ἐγγεγλυμμένον. L'unique explication plausible tient dans une réserve conceptuelle: reproduisant une analogie grecque pour évoquer un fait de civilisation matérielle étranger, Plutarque ne voulait pas suggérer avec trop de clarté l'image des sceaux à cacheter des bagues; lui ou son informateur ont ainsi mis en avant un terme de comparaison dont leur auditoire était familier sans poursuivre plus loin l'analogie avec les scarabées des militaires égyptiens. Comme Élien ne possède qu'une notion indirecte, livresque, de ce dont il s'agissait, tandis que le Chéronéen avait des Égyptiens près de chez lui et fit peut-être le voyage d'Égypte, je suis partisan d'accorder davantage créance à la lettre de notre passage qu'au parallèle de l'*Historia animalium*. C'est en conséquence la seconde option qu'il convient de favoriser — celle recommandée par la philologie. Plutarque et / ou sa source ont très certainement aperçu le scarabée en amulette et en châton de bijou sur des autochthones; la présence de l'insecte sur des militaires, officiers ou simples soldats, avait frappé leur esprit. Cachet ou sceau, ils ne le savaient probablement pas au juste. Considérant le *topos* historiographique des castes égyptiennes, il était facile et tentant pour les Grecs des générations suivant celle d'Hérodote de généraliser à tout un groupe social donné le port plus ou moins exclusif de 'l'intaille de scarabée' (ma suggestion de traduction pour κἀνθαρος γλυφή σφραγίδος). Les intermédiaires entre l'auteur de cette observation et ses utilisateurs impériaux y étaient tout particulièrement exposés. Élien aussi, lui qui est une véritable tête de linotte. Au total, si la présente exégèse ne convainc pas, elle fait ressortir contre les commentateurs précédents que c'est le seul Élien qui commet l'erreur de perspective hellénisante en parlant explicitement du scarabée sur les bagues-sceaux des militaires; les choses sont beaucoup moins claires dans le cas du *De Iside*, 355A. Que j'aie raison ou non sur le fond, la discussion qui a piétiné de Hopfner à Gwyn Griffiths peut désormais repartir et aller de l'avant.

### Chapitre 11

355B ὅταν οὖν ἂ μὴθολογοῦσιν Αἰγύπτιοι περὶ τῶν θεῶν ἀκούσης, πλάνας καὶ διαμελισμοὺς καὶ πολλὰ τοιαῦτα μυθεύματα, δεῖ τῶν προειρημένων μνημονεύειν καὶ μὴδὲν οἶεσθαι τούτων λέγεσθαι γεγονὸς οὕτω καὶ πεπραγμένον : à la place de l'aberrant μαθήματα des manuscrits, le choix passe entre παθήματα (Xylander) et μυθεύματα (Markland). La

proximité paléographique de παθήματα en a imposé à Sieveking, Babbitt, Froidefond, García, Pordomingo et Görgemanns; μυθεύματα est néanmoins de beaucoup préférable, et pas seulement parce qu'il explique mieux la corruptèle (Gwyn Griffiths). Plutarque ne s'offusque pas tant ici des 'souffrances', des 'mésaventures' qui adviennent aux dieux que du fait que celles-ci sont canonisées dans des mythes et des légendes susceptibles, comme ceux d'Homère, d'être compris littéralement; μυθεύματα reprend donc μυθολογοῦσιν en explicitant la pensée de l'auteur. Le *Sur l'E de Dephes*, 388F-389A, en donne la confirmation décisive: κρυπτόμενοι δὲ τοὺς πολλοὺς οἱ σοφώτεροι τὴν μὲν εἰς πῦρ μεταβολὴν Ἀπόλλωνά τε τῇ μονώσει Φοῖβόν τε τῷ καθαρῷ καὶ ἀμιάντῳ καλοῦσι. τῆς δ' εἰς πνεύματα καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἄστρα καὶ φυτῶν ζώων τε γενέσεις τροπῆς αὐτοῦ καὶ διακοσμήσεως τὸ μὲν πάθημα καὶ τὴν μεταβολὴν διασπασμόν τινα καὶ διαμελισμόν αἰνίττονται, Διόνυσον δὲ καὶ Ζαγρέα καὶ Νυκτέλιον καὶ Ἰσοδαίτην αὐτὸν ὀνομάζουσι, καὶ φθοράς τινας καὶ ἀφανισμοὺς εἶτα δ' (Stegmann: οἱ τὰς) ἀναβιώσεις (Amyot: ἀποβιώσεις) καὶ παλιγγενεσίας, οἰκεῖα ταῖς εἰρημέναις μεταβολαῖς αἰνίγματα καὶ μυθεύματα περαίνουσι (sur les théologiens de ce passage et l'allégorisation de son mythe des cycles cosmiques, cf. R. Chlup, 'Plutarch's Dualism and the Delphic Cult', *Phronesis* 45, 2000, 144-7). Bien que Plutarque ait répudié entre-temps cette représentation d'Apollon et Dionysos comme facettes différentes du même dieu, parmi d'autres thèses de jeunesse dans ce dialogue (Brenk, *In Mist Aparented*, 66-7), ce passage possède encore pour vertu celle de confirmer la remarque de Gwyn Griffiths « the emphasis is on οὕτω ; otherwise there would be a suggestion that the allegorical interpretation precludes the myth having really happened » (289). Plutarque « oppose, aux fictions gratuites et vides de toute signification, le mythe qui exprime sous forme concrète des vérités supérieures insaisissables directement » (J. Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*<sup>2</sup>, Paris 1976, 180); et D. Jaillard, 'Plutarque et la divination: la piété d'un prêtre philosophe', *Revue de l'Histoire des Religions* 2007, 160, parle « de cet acte de piété qu'est la recherche de la vraie nature des dieux », entre superstition et athéisme. Cf. les généralités de Jaillard, 158-69, Vernière, *Symboles et mythes*, 45-54, Flacelière, 'Introduction générale', in *Plutarque. Œuvres morales*, I.1, CXXXIII-CXXXVI, et 'Black Athena Fades Away', 350 note 159; la très importante, quoique un tantinet décisionnaire, évaluation comparative de Gwyn Griffiths, 'Allegory in Greece and Egypt', 79-102, plus particulièrement 83-9 pour la pratique de l'allégorie par Plutarque; la synthèse de Hardie, 'Plutarch and the Interpretation of Myth', 4743-87 *passim*, notamment 4755-9 (infériorité des fictions mythiques des poètes); et les analyses de la double forme que revêt l'allégorisation platonicienne dans le *De Iside et Osiride* par Brenk (*With Unperfumed Voice*, 337-41) et de la superstition par van Nuffelen (*Rethinking the Gods*, 65-71).

**355B οὐ γὰρ τὸν κύνα κυρίως Ἑρμῆν λέγουσιν** : *pace* Gwyn Griffiths, 289-90, l'éventail des explications possibles ne se résume pas à assumer une faute d'auteur (κυνοκέφαλον > κύνα) ou à valider l'énoncé de Plutarque en considérant que Thoth-Hermès (syncrétisme sur lequel voir G. Giangrande, *Scripta minora Alexandrina*, II, Amsterdam 1981, 575-6) empiète sur les compétences d'Anubis en sa qualité de psychopompe et a donc pu être représenté sous forme canine ou à face de chien, comme Anubis (Hopfner, 95; les notes dérivatives de Froidefond, 262<sup>6</sup>, Pordomingo, 77<sup>57</sup>, et Görgemanns, 386, simplifient toutes par trop); cf. aussi Giangrande, 574-5 et 576-7. Assez loin de sa fonction, subalterne par rapport à celle d'Anubis, de scribe divin qui enregistre le verdict de la balance (e.g., S. G. F. Brandon, *The Judgement of the Dead*, Londres 1967, 29-30, 47 figure 4; Gwyn Griffiths, 'Eight Funerary Paintings with Judgement Scenes in the Swansea Wellcome Museum', *Journal of Egyptian Archaeology* 68, 1982, 237-42), Thoth tient en effet le premier rôle dans des psychostasies (C. Eyre, 'Fate, Crocodiles and the Judgement of the Dead: Some Mythological Allusions in Egyptian Literature', *Studien zur Altägyptischen Kultur* 4, 1976, 108, 109-10) et il peut assister le défunt durant son jugement (C. J. Bleeker, *Hathor and Thoth. Two Key Figures of the Ancient Egyptian Religion*, Leyde 1973, 145-9). Or il est concevable de comprendre Plutarque au pied de la lettre. Nous savons désormais que Thoth recevait l'épithète *jw*, 'chien', à basse époque: R. Jasnow et K.-T. Zauzich, *The Ancient Egyptian Book of Thoth*, Wiesbaden 2005, I *Text*, 209. Par surcroît, tous les interprètes de notre passage ont oublié le serment socratique du *Gorgias*, 482 b 5, μὰ τὸν κύνα τὸν Αἰγυπτίων θεόν, et de l'*Apologie*, 22 a 1, καὶ νῆ τὸν κύνα, où la part du jeu pourrait être moindre qu'il n'y paraît de prime abord (R. Blackwood, J. Crossett et H. S. Long, 'Gorgias 482b', *Classical Journal* 57, 1935, 318-9, contre E. R. Dodds, *Plato Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford 1959, 262-3, et J. Burnet, *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito with Notes*, ibid. 1924, 93-4, plus particulièrement ce dernier). L'existence de serments euphémiques ou familiers ne constitue pas une objection dirimante contre une lecture littérale de la formule socratique; encore moins la présence de cette dernière dans la Comédie Ancienne, en Aristophane, *Guêpes*, 83, cf. Cratinos, fr. 249 Kassel-Austin = 231 Kock et la note de leurs *Poetae Comici Graeci* (IV, Berlin-New York 1983, 247). Plutarque se sera souvenu de ce serment platonicien et l'aura pris au sérieux de la même manière qu'il s'est remémoré et a déployé tacitement comme source, en 354B, la remarque lapidaire du *Politique*, 290 d 9- e 1, sur le rang, ou la nature, sacerdotal(e) du roi égyptien; il me semble que ces deux allusions platoniciennes se soutiennent l'une l'autre, et qu'elles fonctionnent dans le texte plutarchéen comme un système d'échos.



355B οὐδὲ τὸν Ἥλιον ἐκ λωτοῦ νομίζουσι βρέφος ἀνίσχειν νεογιλόν, ἀλλ' οὕτως ἀνατολὴν ἡλίου γράφουσι, τὴν ἐξ ὑγρῶν ἡλίου γινομένην ἀναφιν αἰνιττόμενοι : on manque ici d'un traitement accessible aux hellénistes. Gwyn Griffiths, 290, est très concis et insuffisant, si bien que la note beaucoup plus étoffée de Hopfner, 95-8, conserve de l'intérêt; hélas, elle n'éclaire pas directement l'allusion de la première partie de la phrase car c'est la réception gréco-romaine du dieu sur le lotus et de sa dimension solaire qui l'intéresse, au point de descendre dans le temps jusqu'aux Néoplatoniciens, et sa doctrine égyptologique a très mal vieilli (Hopfner ne reconnaît ni Néfertem ni Harpocrate dans ce Sonnengott mais simplement un aspect de Râ, ce qui est des plus réducteur). Une première approche utile de cette divinité tient dans van der Horst, *Chaeremon, Egyptian Priest and Stoic Philosopher*, 54 note 7; ses faiblesses sont pourtant telles (omission d'Harpocrate; bibliographie peu critique et datée; rigidité et schématisme) qu'il n'est plus scientifique de se satisfaire de sa vulgarisation. On ne peut déterminer l'ampleur exacte de l'information de Plutarque ni soupeser son degré de finesse; cependant Hani, *La religion égyptienne*, 206-7, l'estime, non sans raisons, bien informé (« en tout cas, le passage de *De Iside*, 11, est parfaitement conforme à la théologie égyptienne lorsqu'il affirme que le lotus solaire est sorti de l'humide, ce qui peut être entendu du Noun ou Eaux primordiales, par opposition à l'interprétation stoïcienne du chapitre 41 », 207); Hani présume aussi, ce qui se discute davantage, que notre passage exploiterait Chérémon, auteur de ladite *interpretatio stoïca*. Ceci étant dit, Plutarque vise Néfertem ou Néfertoum, *Nfr-tm* (S. Morenz et J. Schubert, *Der Gott auf der Blüte. Eine Ägyptische Kosmogonie und ihre Weltweite Bildwirkung*, Ascona 1954, 14-22, 64-8; P. Munro, 'Nefertem und das Lotos-Emblem', *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 95, 1968, 34-40), dans son rapport avec l'eau primordiale ou, peut-être mieux, le 'chaos liquide des origines' (A. Barucq et F. Daumas, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, Paris 1980, 537), le Noun des égyptologues bien que les épels (*Nw, Nwn, Nww, Nnw* : Hannig, I, 1595-6, II. 2, 3080-2) et la signification concrète en demeurent controversés, davantage que ne le signale le magistral exposé de Allen, *Creation in Egypt*, 4 (F. O'Rourke, 'Some Thoughts on τὸ ὕδωρ of Thales and τὸ ἄπειρον of Anaximander', dans S. H. D'Auria (ed.), *Offerings to the Discerning Eye. An Egyptological Medley in Honor of Jack A. Josephson*, Leyde-Boston 2009, 248-9, avec une riche doxographie; « specific characteristics of the Nun noted above were water, darkness, and inertia. Another very important characteristic of the Nun about which there is general agreement is its lack of finiteness. It has been described as boundless, as having no beginning or end, as limitless, and as an unbroken infinity »). Néfertem est tardivement assimilé à Harpocrate, soit la figure d'Horus jeune, la plus récente des facettes du fils d'Isis (Morenz-Schubert, 42-50; S. Sauneron et Yoyotte, 'La naissance du monde selon l'Égypte ancienne', dans *La naissance du monde*.

*Égypte ancienne, Sumer, Akkad, Hourrites* (...), Paris 1959, 55; A. Delatte et P. Derchain, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, Paris 1964, § 6, pp. 106-25; A. M. El-Khachab, 'Some Gem-Amulets Depicting Harpocrates Seated on a Lotus Flower', *Journal of Egyptian Archaeology* 57, 1971, 132-4; Quaegebeur, 'Somtous, l'enfant sur le lotus', *Cahier de recherches de l'Institut de papyrologie et d'égyptologie de Lille* 13, 1991, 113-21) qui se prêtait bien à une acclimatation propice à maints syncrétismes marginaux dans le monde gréco-romain (Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Leyde 1972, 198-203). Pour mémoire, les trois autres aspects cardinaux d'Horus sont *Hr-s3-3s.t*, dont les Grecs ont fait Ἀρσίησις (A. Forgeau, *Horus-fils-d'Isis. La jeunesse d'un dieu*, Le Caire 2010, 17-155); *Hr-nd(w)-jt=f* / *Hr-nd(w)-hr-jt=f* = Ἀρενδώτης, 'Horus qui prend soin (*nd-jt=f*) de son père' (Gwyn Griffiths, 'The Meaning of — *nd* and *nd-hr*', *Journal of Egyptian Archaeology* 37, 1951, 32-6, démonstration définitive que le sens en était 'protéger', 'avoir soin de', et non point 'venger'; H. Willems, *The Coffin of Heqata (Cairo JdE 36418). A Case Study of Egyptian Funerary Culture of the Early Middle Kingdom*, Louvain 1996, 239); enfin (*Hr-)*s3-*Wsjr*, (Ἡρος) ὁ τῆς Ὀσίριος υἱός (J.-C. Grenier, *Anubis alexandrin et romain*, Leyde 1977, 18). Les origines d'Harpocrate, *Hr-p3-hrd*, sont désormais connues avec certitude: le théonyme vit le jour à Thèbes sous la XXI<sup>e</sup> Dynastie, vraisemblablement dans le cadre d'un effort de perpétuation rituel de la légitimité du souverain (S. Sandri, *Har-pa-chered (Harpokrates). Die Genese eines ägyptischen Götterkindes*, Louvain 2006, surtout 27-62, 166-71, et le résumé-discussion de Malaise, *À la découverte d'Harpocrate à travers son historiographie*, Bruxelles 2011, 103-9). « Es ist mit bezeichnender Regelmäßigkeit gelungen, die Gottheiten der loseren Verbindungen an Hauptgestalten des Gottes auf der Blume anzuschließen und damit Ebene und Wegenetz theologischen Denkens als existent und verbindlich zu erweisen. Doch waren auch die Hauptgestalten nicht isoliert » écrivent de Néfertem Morenz-Schubert, 65-6. Pour l'interprétation du jeune dieu sur (dans) son lotus cosmogonique, voir M.-L. Ryhiner, *L'offrande du lotus dans les temples égyptiens de l'époque tardive*, Bruxelles 1986, notamment 15-21 sur Horus; pour son utilisation chez Plutarque, de préférence à Froidefond, 186 note 7, cf. Gwyn Griffiths, *Journal of Egyptian Archaeology* 69, 1983, 205-6 (recension de Hani), et son 'Allegory in Greece and Egypt', 100, qui note qu'il s'agit de mythologie et non d'allégorie (voir aussi 89); enfin pour la plante elle-même, qui devient sous le Nouvel Empire le symbole de la création surgissant hors des flots primordiaux et doit être vraisemblablement le *Nymphaea caerulea Savigny* et / ou le *Nymphaea lotus L.* en dépit du manque d'unanimité des égyptologues et des débats sans fin de l'époque moderne, on pourra consulter G. Charpentier, *Recueil de matériaux épigraphiques relatifs à la botanique de l'Égypte antique*, Paris 1982, 618-21 (riche mais assez peu critique), W. Benson Hare, 'Pharmacological

and Biological Properties of the Egyptian Lotus', *Journal of the American Research Center in Egypt* 22, 1985, 49-54, Germer, *Flora des pharaonischen Ägypten*, Mainz 1985, 37-40, S. Weidner, *Lotos im alten Ägypten. Vorarbeiten zu einer Kulturgeschichte von Nymphaea lotus, Nymphaea caerulea und Nelumbo nucifera in der dynastischen Zeit*, Pfaffenweiler 1985, O. Keel, *Das Hohelied*, Zürich 1986, réimpr. 1992, 79-84, Ryhiner, 11-4 (considère comme incertaine toute identification du terme générique *sšn* à une essence précise), F. Servajean, *Les formules des transformations du Livre des morts à la lumière d'une théorie de la performativité, XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> Dynasties*, Le Caire 2003, 83-94 (étude littéraire intéressante, quoique fondée sur des principes idiosyncrasiques), Germer, *Handbuch der altägyptischen Heilpflanzen*, Wiesbaden 2008, 123.

**355B-C** καὶ γὰρ τὸν ὠμότατον Περσῶν βασιλέα καὶ φοβερώτατον ὦχον ἀποκτείναντα πολλούς : « Ochus was not actually a sword but his brutality justified the name », commente avec son réalisme tout britannique Gwyn Griffiths, 'Allegory in Greece and Egypt', 89; Hopfner, 98-9, aurait pu être plus critique mais explore adéquatement les grandes lignes de l'anecdote. Plutarque se montre cohérent avec lui-même, puisqu'il écrivait, dans sa *Vie d'Artaxerxès*, 30. 3, 1026F, que ce roi ἐπιβουλεύων οὖν ἀμφοτέροις καὶ δολερὸς ὢν ὁμοῦ καὶ φονικὸς ἐχρήσατο τῇ μὲν ὠμότητι τῆς φύσεως πρὸς τὸν Ἀρσάμην, τῇ δὲ κακουργίαι καὶ δεινότητι πρὸς τὸν Ἀριάσπην. Or son préjugé défavorable est évident: C. Binder, *Plutarchs Vita des Artaxerxes. Ein historischer Kommentar*, Berlin-New York 2008, 358. En outre, le meurtre du bœuf Apis par Artaxerxès III dans la suite immédiate de notre passage (τέλος δὲ καὶ τὸν Ἄπιν ἀποσφάξαντα καὶ καταδειπνήσαντα μετὰ τῶν φίλων) rappelle de très près le forfait semblable commis par Cambyse d'après le témoignage d'Hérodote, 3.29; or de graves soupçons entachent la véracité de ce récit selon les meilleurs historiens (P. Briant, *Histoire de l'empire perse. De Cyrus à Alexandre*, Paris 1996, 67-8, 916 = *From Cyrus to Alexander. A History of the Persian Empire*, Winona Lake 2002, 57, 887-8; Asheri, dans id., Lloyd et Corcella, *A Commentary on Herodotus I-IV*, 427-8; G. Minunno, 'Aspetti religiosi nella conquista assira e persiana dell'Egitto', *Egitto e Vicino Oriente* 31, 2008, 131-3) malgré quelques tentatives pour réconcilier Hérodote avec les données archéologiques (Depuydt, 'Murder in Memphis: The Story of Cambyse's Mortal Wounding of the Apis Bull (Ca. 523 B.C.E.)', *Journal of Near Eastern Studies* 54, 1995, 119-26, surtout 122 sqq.). De là à croire que le sacrilège du monarque le plus récent fut modelé sur celui de son aïeul, le pas est vite franchi. Par surcroît, la mort d'Ochos ἡ μάχαιρα, le plus cruel des Achéménides (sur lequel Binder conclut pourtant que « dass sich Artaxerxes III. nicht nachweislich grausamer und brutaler verhalten habe als seine Vorgänger oder Nachfolger »), survient par suite des intrigues de l'eunuque Bagoas l'Ancien, sinistre personnage sur

lequel l'historiographie grecque a concentré ses préjugés contre sa classe et cristallisé la soi-disant 'décadence perse' (Binder, 210-1). Or la relation sèche de cet assassinat dans Diodore se double d'une élaboration romancée chez Élien, où Bagoas devient un Égyptien mû par le désir de châtier le meurtrier d'Apis; on y distingue une couche hellénique (Artaxerxès III fou impie et meurtrier comme Cambyse) sur le fond égyptien: Briant, 281 = 270 (Froidefond, 262 note 8 *ad finem*, se méprend complètement sur ce passage de la *Personnalité des animaux*, 10.28). L'utilisation à des fins de propagande du ragot hérodotéen sur Cambyse par les Égyptiens et par les historiens grecs hostiles à Artaxerxès III étant donc démontrée (e.g., Boyce, *A History of Zoroastrianism*, II *Under the Achaemenians*, Leyde-Cologne 1982, 264-5), le crime dont se fait l'écho le *De Iside et Osiride*, 355C, perd en vraisemblance. La rancœur envers Ochus paraît un a priori destiné à atténuer le choc de la défaite au sein de la population égyptienne; ce sentiment est de ceux qui perdurent naturellement dans une culture ayant conscience d'avoir vécu son âge d'or et qui deviennent des préjugés réconfortants: « a foreign conqueror must be a criminal and therefore capable of any sacrilege » suggère en ce sens L. Mildenberg, 'Artaxerxes III Ochus (358 – 338 B.C.). A Note on the Malign King', *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 115, 1999, 205 (l'article entier, 201-27, est à méditer). Ni la bonne foi de Plutarque ni son intelligence historique ici et à la fin de sa *Vie d'Artaxerxès*, ne sont en cause; sur fond de dénigrement hellénique de l'empire et de la civilisation achéménides, les plaintes des prêtres égyptiens contre Artaxerxès III et la pesanteur de la tradition historiographique grecque de détestation de ce monarque étaient irrésistibles. D'autant plus qu'elles procuraient un autre bel exemple d'allégorisation au Chéronéen en un endroit stratégique de sa péroration: évoquer Ochus le poignard en interprétant ce surnom comme une allégorie éthique ou morale ne pouvait manquer de toucher au cœur la prêtresse isiaque Cléa, chez laquelle on est en droit d'attendre un sentiment de proximité avec, ou d'attachement pour, l'Égypte. La transition avec l'appel solennel à la dédicataire du traité qui suit ces mots est toute naturelle; il me paraît difficilement contestable que Plutarque a soigné la composition du chapitre. Voir, pour finir, Roskam, 234-5, bonne analyse de la *sphragis* littéraire de 355C-D οὕτω δὴ τὰ περὶ θεῶν ἀκούσασα... κακὸν ἀθεότητος δεισιδαιμονίαν dont la portée n'a pas été perçue de façon satisfaisante par Gwyn Griffiths.

On ressent un certain malaise à tirer des enseignements de l'examen d'une portion aussi réduite du traité. Une conclusion étoffée s'imposait cependant, ne fût-ce que parce que nos onze chapitres annoncent clairement la couleur de ce qui va suivre; ils constituent une sorte de miniature de l'exégèse religieuse préférée par Plutarque, de ses prises de position métaphysiques et du déploiement de ses sources égyptiennes ou des autorités grecques telles qu'elles

apparaissent dans le restant de l'œuvre. L'honnêteté commande d'avouer qu'il ne saurait s'agir ici que d'impressions générales cumulatives, enracinées dans le détail du commentaire. — Pour commencer, le degré plus ou moins grand d'estime que mérite l'information égyptologique de Plutarque dans son pré-lude au mythe osirien dépend d'une conviction individuelle qui s'est formée au cas par cas. Le jugement autorisé et la finesse de l'exégète y tiennent une place disproportionnée; cela explique en grande partie les oscillations de la critique sur le cas qu'il convient de faire des affirmations de son opusculé et, lorsque nous pouvons y voir clair, des conditions dans lesquelles il les a atteintes<sup>6</sup>. Il me paraît que, hormis l'allusion réitérée à Dictys et les oignons (un mythe où l'examen le plus affûté ne pénètre qu'à peine l'excessive compression même une fois admis que l'on a affaire en réalité à une double rédaction ne faisant l'objet d'aucun effort d'harmonisation de la part du Chéronéen), ses inexactitudes et ses écarts documentaires reproduisent des types traditionnels depuis Hérodote. En toute équité, ils ne compromettent pas l'opinion que nous devons avoir des capacités de Plutarque historien des religions et témoin

<sup>6</sup> Il y a plus que des nuances entre Flacelière, 'Introduction générale', dans *Plutarque. Œuvres morales*, I.1, CLXXIII-CLXXIV, ou Thissen, 'Plutarch und die ägyptische Sprache', 97-8 (qui inclut le chapitre sur le *De Iside et Osiride*, sciemment négligé par nous pour son ignorance de l'égyptien, d'A. Strobach, *Plutarch und die Sprachen. Ein Beitrag zur Fremdsprachenproblematik in der Antike*, Stuttgart 1997), et Gwyn Griffiths, 101-6, 110; il est malheureux que l'analyse la plus circonstanciée (Froidefond, 127-76: 'l'apport du *De Iside* à l'égyptologie') non seulement ne mobilise qu'une information vieillie et parcellaire, en sus de ses œillères platoniciennes et mystérieuses, mais ne propose aucun jugement d'ensemble, faute de réelle compétence, car la section du commentaire anglais improprement intitulée 'Plutarch's Egyptian' (101-10) ne brille pas par esprit de synthèse. Ces appréciations *in utramque partem* reposent sur les étymologies de Plutarque, avec l'apport subsidiaire du récit du mythe osirien aux chapitres 12-9; or il est délicat de les transposer aux prolégomènes, car le caractère tout ensemble retardataire et indirect, parce que livresque, de la documentation égyptologique que l'on s'accorde à reconnaître d'un bout à l'autre du traité m'apparaît décidément le moins affirmé dans les chapitres 1-11 (je veux pour preuves de cette marque imprimée par l'auteur à sa matière les inférences, ou observations, personnelles probables de 352B διὸ καὶ... ἐκεῖ βαδίζειν; 353A ἀλλὰ παίνεται δοκεῖ καὶ μάλιστα πολυσαρκίαν ποιεῖν τὸ Νεῖλῳιον ὕδωρ πινόμενον et ἀλλ' εὐσταλῇ... τὸ θεῖον; 354C τὸ δ' ἐν Σάι... θνητὸς ἀπεκάλυψεν; et 355A τοῖς δὲ μαχίμοις κάνθαρος ἦν γλυφὴ σφραγίδος; le *De Iside et Osiride* marque aussi le point en étant le *testis unius* des deux formes de la légende de Dictys et des oignons: la variante pélusienne, qui représente un mythe de fondation, et une version moins locale). Je me fie donc, de préférence, à mes impressions personnelles en affirmant le niveau respectable de Plutarque *qua* reflet de la culture sacerdotale et religieuse égyptienne. De toute façon, comme on le verra, le Chéronéen n'a pas mieux compris l'Égypte que ses prédécesseurs et successeurs. Il est aussi nationaliste, aussi viscéralement grec, aussi complaisamment prisonnier de la vision tunnel de sa παιδεία que tous ces historiens, ces moralistes ou ces purs érudits, peut-être même davantage qu'eux par suite de la supériorité culturelle et intellectuelle acquise à la fin d'une longue vie de réflexion dans presque tous les domaines du savoir pratiqués à l'époque. Cette intransigence de sa part se remarque simplement moins attendu que la supériorité hellénique qui est l'expression de cet *animus* emprunte dans notre opusculé une voie détournée, subtile et quelque peu inattendue par rapport à Hérodote, Hécataée, Eudoxe, Diodore ou Chérémon.



de la civilisation (tardo-)égyptienne. En effet, ses erreurs factuelles et ses déformations ont trait soit à l'incompréhension grecque de faits étrangers impossibles à pénétrer autrement que dans leurs propres termes, tels la nature du secret religieux ou le statut et la fonction du roi ou du prêtre<sup>7</sup>, soit aux séductions des fausses similitudes avec la Grèce. De ces dernières, citons l'absorption par Isis de Neith elle-même assimilée à Athéna dès les premiers contacts gréco-égyptiens; nonobstant le fort courant de pseudo-réalisme dans l'art pharaonique et le naturalisme peu flatteur des portraits des derniers Ptolémées, l'élévation en symptôme d'un 'genre de vie' philosophique et religieux du code iconographique égyptien de la minceur svelte, parce que Plutarque a été frappé par la proximité de cette convention avec les mortifications corporelles cynico-pythagoriciennes; et la quête de la pureté chez les prêtres égyptiens via une morale hygiéniste tendant vers l'ascétisme, car certaines de leurs prescriptions avaient l'air de recouper à la fois l'alimentation homérique et les interdits des pythagoriciens. Le double prisme de la dialectique platonicienne et de la lecture allégorique des mythes n'a guère exercé non plus les ravages qu'on aurait pu craindre en lisant les appréciations de certains commentaires accrédités. Au contraire, il semble bien que Gwyn Griffiths et son continuateur Hani n'aient pas reconnu ni exploité toute la substance égyptologique valable du traité, par hellénocentrisme inconscient plus souvent que par manque de *comparanda*. Mon commentaire mené sans vaine révérence pour les thèses reçues aura permis de renouveler sur plusieurs points l'analyse de la dépendance de Plutarque par rapport à la culture des bords du Nil. D'autre part, les chapitres 1 à 11 ne développent pas une théosophie mystérieuse d'obédience platonicienne aussi manifeste et surtout aussi syncrétique que l'ont cru Froidefond et Hani. Plutarque emploie le langage des mystères pour rendre intelligibles à son lecteur des spécificités des rites égyptiens qui eussent été intolérablement absconses sans cet artifice de présentation; ses équations entre théonymes me semblent tolérer au moins dans une occasion (le mythe de Dictys et des oignons) l'élimination des syncrétismes à large échelle qui ont tant contribué à donner au *De Iside et Osiride* sa réputation de hardiesse mythographique. (Si l'on aime mieux ne pas souscrire à mon interprétation de Dictys, les autres schèmes explicatifs minimisent dans de très larges proportions le syncrétisme gréco-sémito-égyptien, ce qui revient somme toute au même). On ne trouve pas davantage ici l'emballement égyptomane assez naïf du livre I de Diodore, malgré une communauté de source en la personne d'Hécateé; il est instructif qu'Isis ou Osiris jouent un rôle finalement

<sup>7</sup> Autant de points qui restent de véritables casse-têtes pour les égyptologues les plus récents et sophistiqués (sans aller jusqu'à parler d'un gouffre entre les conceptions du secret religieux qu'ont Assmann et Baines, il est assez dérangeant que la documentation se prête à deux analyses aussi irréconciliables; la conception du roi détaillée par N. Grimal a reçu un accueil pour le moins mitigé; etc). Peut-on rêver meilleures preuves que les Grecs ne sont pas à blâmer pour n'avoir rien entendu à des thèmes aussi redoutables?

marginal dans ces prolégomènes, nonobstant les déclarations grandiloquentes des chapitres 2-3 sur la suprématie isienne (un trait égyptien auquel ne s'attachait pas une valeur littérale puisque des dieux mineurs ou locaux étaient qualifiés de 'suprêmes'; voir Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*, Londres 1983, 235-7). Là encore, un commentaire marqué par l'utilisation plus avisée des traditions collatérales, Hérodote et Chérémon mais surtout Diodore (sous-utilisé chez Gwyn Griffiths, qui ne lui applique aucune critique), permet de mieux apprécier la relation de Plutarque à la religion égyptienne et de reconstituer son travail sur les sources occulté par son attitude zététique. Très loin d'être fusionnées avec, ou confondues dans, les idées et les pratiques de la Grèce d'alors, la religion et les rites égyptiens sont fermement subordonnés à la παιδεία hellénique sous sa forme la plus haute: celle de la philosophie platonicienne. Peut-être dans ces prolégomènes où les nombreux ζητήματα dispersent l'attention des questions de méthode (chapitres 4-8: Roskam, 223-9), l'isiaque Cléa s'attendait-elle si peu à de telles inflexions de la part du prêtre et théologien delphique qu'était Plutarque que celui-ci a cru nécessaire d'effacer la personnalité de sa dédicataire tout en adoptant une contenance lourdement didactique. Comme il propose moins une *captatio benevolentiae* ou une introduction dialectique aux croyances égyptiennes (la double lecture suggérée par Froidefond, 29-30) que la réflexion large, factuelle et diversifiée d'un érudit philosophe sur la vérité au sujet des dieux qui convoque l'Égypte devant le tribunal du platonisme (Roskam, 235: « the Egyptian tradition is primarily appreciated not as a way of life but as a source of veiled truth, as an almost inexhaustible source of interesting riddles that challenge philosophical thinking. In short, the Egyptian religion stimulates the zetetic attitude that Plutarch appreciates so much »), Plutarque pouvait se sentir les coudées plus franches en évitant de donner son amie pour la connaisseuse particulièrement avertie des questions théologiques qu'il n'aborde que de façon oblique et de la religion isiaque dont il ne se montre guère le propagateur zélé. Toute restrictive qu'elle soit considérant la liberté formelle des prolégomènes et la diversité des matières qu'ils traitent, cette hypothèse possède le mérite d'éviter de faire de Cléa une initiée toute nominale aux mystères égyptiens. Si enfin l'on ne saurait sous-estimer les marques imprimées sur les chapitres 1-11 par la personnalité de Plutarque, elles ne se trouvent pas là où les principaux protagonistes de sa réception savante tendent à les situer. Je crois qu'elles résident moins dans le syncrétisme et une approche mystérique que dans son dialogue avec certaines de ses autorités. Le Chéronéen, qui incorpore des opinions canoniques d'Hérodote pour mieux marquer sa différence en y entendant malice, et qui confirme au contraire, de façon à peine voilée, deux remarques égyptologiques de Platon, se montre infiniment plus sérieux, pondéré et subtil que ces illustres devanciers dans sa confrontation avec l'Égypte. De même encore, son érudition homérique déborde les citations explicites des chapitres 1 et 7; la conjonction

de la vie éternelle et de la félicité des dieux en 351D-E provient vraisemblablement de l'épos archaïque plutôt que de Platon (pour sa polémique feutrée contre les poètes, voir van Nuffelen, *Rethinking the Gods*, 60, 63). Il n'est pas jusqu'à ses concaténations de motifs rituels qui ne puissent réserver des surprises au lecteur attentif. Son usage des vers hésiodiques du chapitre 4 a beau supposer la connaissance d'un *akousma* ou du moins d'une répugnance vis-à-vis de la coupe des ongles dans certains cercles pythagoriciens, cette déformation exégétique est compensée ou neutralisée par l'existence d'un tabou du même ordre, mais infiniment plus ancien, en Mésopotamie. Sans le savoir, Plutarque s'est mis sur la piste d'un vieil intertexte gréco-oriental où le maintien de la pureté a des chances d'avoir joué un grand rôle. Cette perspicacité chanceuse est tout à son honneur. Enfin, il manifeste sa personnalité d'écrivain par les retouches probables apportées à certaines citations ou paraphrases; comme Platon avant lui vis-à-vis des poètes, il est donc demeuré jusqu'au bout un citant obnubilé par les mots des auteurs qu'il exploite. Cela, aucun commentateur du *De Iside et Osiride* ne l'avait senti jusqu'ici. *Last but not least*, sa forte individualité est perceptible dans l'usage rhétorique assez subtil qu'il fait du silence mystérique par contraste avec la franchise d'allures dont un bon nombre de ses discussions des mystères isiaques ou des conceptions sacerdotales égyptiennes nous donnent l'exemple (van Nuffelen). Il n'est pas toujours faisable d'assigner ce traitement différencié au caractère plus ou moins confidentiel des sujets en question ou des informations susceptibles d'être divulguées à ces occasions. Ou, du moins, vu notre information fort insatisfaisante sur les mystères gréco-romains d'Isis comme sur des pans entiers de la religion égyptienne, le départ se laisse malaisément faire entre ce qui pouvait être divulgué, fût-ce allusivement, par un prêtre théologien comme Plutarque, et ce qui devait être caché à tout prix. On peut, par suite, reconnaître un procédé littéraire non exempt d'une certaine coquetterie dans les modalités quelquefois insolites de la tension plutarchéenne entre réticence et franchise. Pour nous résumer: la personnalité littéraire, religieuse et philosophique du Chéronéen apparaît nuancée dans les prolégomènes du traité *Sur Isis et Osiris*; grande est sa richesse, multiples et protéiformes en sont les manifestations. La clé en tient-elle par-dessus tout au cumul de causalités extérieures comme le platonisme de Plutarque, sa théologie inspirée par une *θειότητος ὄρεξις*, sa démonologie ou la polémique contre les deux extrêmes de l'athéisme et de la superstition qui faisaient des ravages au II<sup>e</sup> siècle de notre ère? Sans méconnaître cette explication, je suis plutôt d'avis que l'éclectisme du savoir de l'auteur, dans sa capacité à faire la synthèse d'apport livresques et autoptiques très divers ainsi que dans son flair pour détecter les rapprochements profonds (quitte à les coucher dans une forme un peu curieuse), incarne le plus grand dénominateur commun de ces onze chapitres. Ils sont beaucoup plus participatifs encore que ne le soupçonnent les exégètes, tributaires ici des explorations larges mais non pas exhaustives de Hopfner et

Gwyn Griffiths en grec comme en égyptien. Ma découverte que les sources (entendues au sens le plus large: informateurs, inspireurs, antécédents, voire analogues) des prolégomènes paraissaient inclure des traditions classiques ou égyptologiques insoupçonnées, ou tout au moins que certaines affirmations intrigantes de nos chapitres recoupaient de suffisamment près d'autres données véhiculées par des traditions plus anciennes issues des mondes classiques ou sémitiques pour que cette possibilité soit attractive, fut une surprise rafraîchissante après l'insistance de Hani, Froidefond, Hirsch-Luipold ou Roskam sur l'orientation avant tout philosophique et théosophique a priori du traité.

Mais trêve de généralités. Quiconque suit nos quelques pages dans le grec ou en traduction commentée éprouve bien vite de l'irritation pour leurs ruptures de ton, tour à tour sublime et pédestre ou domestique, ainsi que leur médiocre capacité propédeutique (même vis-à-vis des vues antiques sur les proèmes). L'apologie habilement dosée de Roskam entame en définitive peu ce constat: « the introduction to *On Isis and Osiris* contains several important keys to the correct interpretation of the work. From the very first sentence, it sets the agenda by subtly and strategically introducing a theoretical perspective. A more practical approach to Egyptian religion is not impossible, but is here quite systematically pushed to the background. And along with it, the careful observance of Egyptian rites and dietetic customs is subordinated to philosophical insights. (...) The Egyptian religion stimulates the zetetic attitude that Plutarch appreciates so much and that reappears throughout *On Isis and Osiris*. (...) While this ζητησις has knowledge of God as its final end — as far as possible for human beings — this does not imply that Plutarch is only interested in high-minded theological or metaphysical perspectives. In fact, we have seen that he gives much attention to historical, physical, moral, historical and dietetic explanations, some of which may even strike the reader as rather banal. Yet all theories or ideas that cast some light on the truth are relevant. For Plutarch, philosophy is broader than metaphysics » (235-6). L'articulation assez souple des concepts philosophiques et l'agencement des matières par associations d'idées ne laissent pas de surprendre un lecteur attendant des prolégomènes clairs et bien composés. C'est donc peut-être un échec de Plutarque si la pensée ferme et nuancée qui traverse ces chapitres déborde de toute étiquette générique ou label descriptif formel (aucun des émules de Froidefond — ni Betz, ni Hirsch-Luipold, *Plutarchs Denken in Bildern*, 182-3, ni Roskam, ni van Nuffelen — n'offre de description alternative au plaidoyer dialectique mâtiné de *captatio benevolentiae* que voudrait y retrouver le savant français). Dépassons l'impression déconcertante créée par la juxtaposition d'attendus métaphysiques et théologiques de haute volée avec des ζητήματα anecdotiques sur le genre de vie des Isiaques ou des prêtres égyptiens; les précisions diététiques sans intérêt majeur ou le flou qui enveloppe les détails que nous aimerions le plus connaître dans les mystères d'Isis importent moins dans ces pages que la solidité de la

connaissance de l'Égypte sacerdotale qui s'y exprime, même si, bien entendu, cette connaissance est toute relative et ne témoigne d'aucune compréhension profonde. Il n'en va pas différemment pour les raccourcis à l'emporte-pièce et l'hellénisation de la culture religieuse d'outre Nil par lesquels Plutarque fait don à cette dernière d'éléments pythagoriciens ou platoniciens. L'entrée en matière du *De Iside et Osiride* effectue de facto une annexion de la civilisation égyptienne dans ce qu'elle avait de plus grand pour les Grecs à la παιδεία impériale où la dilection personnelle du Chéronéen pour l'Académie conférait la première place à Platon. Hérodote avait proclamé l'origine égyptienne des dieux grecs; Plutarque lui répond que le contraire est vrai sur le plan onomastique dans les cas d'Isis, Osiris, Typhon, Athéna. Ainsi s'effondre le 'Revised Ancient Model' de Martin Bernal, selon lequel le courant d'influences entre Grèce et Égypte fit de la civilisation la plus jeune l'annexe de la plus ancienne au nom de ces propos d'Hérodote. Le tort de Bernal fut d'en extrapoler tout un continuum antique peu ou prou unanime qu'il n'avait plus qu'à situer dans la chambre de résonance faussée d'une reconstruction fantaisiste de la réception des rapports entre ces deux cultures, pour réhabiliter le mythe du *Stolen Legacy*.<sup>8</sup> L'impression d'ensemble produite par ces prolégomènes demeure impressionnante. Certes ils ne nous en disent pas autant sur Osiris, la religion égyptienne et les mystères isiaques gréco-romains que le voudrait l'historien moderne, et valent principalement comme la confirmation de bons auteurs ou le soutien de données égyptologiques connues par ailleurs, à côté des propres spéculations du sage de Chéronée sur le divin. Ce qu'il y déclare néanmoins n'est jamais ridicule ou fantaisiste, et c'est déjà beaucoup vu l'irrationalité de la fascination grecque pour l'Égypte. Les déformations exercées sur la culture d'outre-Nil ne sont pas poussées par Plutarque au point de rupture; elle reste reconnaissable, contrairement à sa caricature patente chez Platon ou à l'image d'Épinal de Diodore. En outre, par les vertus de l'âge et du challenge

<sup>8</sup> Il me fallait y insister, vu le détachement des enjeux culturels et historiographiques, voire l'indifférence envers la vérité factuelle, qui caractérisent la synthèse superficielle et très médiocrement informée de M. Lajeunesse, 'Identité raciale et guerres culturelles dans le champ intellectuel américain: la controverse autour de *Black Athena*', dans Y. Gingras (ed.), *Controverses. Accords et désaccords en sciences humaines et sociales*, Paris 2014, 65-109 (l'existence de l'autobiographie de Bernal n'a même pas été connue de l'auteur; toute la bibliographie un tantinet pointue lui a échappée; la dimension politique dont se sont vite chargées les thèses en présence est méconstruite; aucun effort n'a été tenté pour rentrer dans la tête des pundits hostiles à Bernal ni pour comprendre les mécanismes par lesquels quelques éminents classicistes comme G. W. Bowersock furent un temps attirés par *Black Athena*; etc). Ce genre de travaux politiquement corrects écrits par des historiographes ne maîtrisant aucun des paramètres du sujet et qui se targuent, en partie pour ce motif, de leur neutralité — elle témoigne pourtant surtout de leur outrecuidance — invitent nécessairement un jugement cruel chez le spécialiste du fond de la querelle. Une autre bonne raison d'écraser Bernal sous le chauvinisme du *De Iside et Osiride* est que certains comparatistes n'ont pas renoncé à prendre au sérieux l'historiographie de *Black Athena I*; l'aventureux Selden se fonde sans vergogne sur elle dans 'Apuleius and Afroasiatic Poetics', 259-260, au point d'en extraire deux assez longs passages (sourcés en 267).



que s'est assigné notre sage en éduquant Cléa, par l'originalité foncière de certaines de ses positions, le proème demeure œuvre attachante, parfois profonde, d'une assez grande envergure intellectuelle, et qui mérite mieux que des banalités tributaires des positions de Gwyn Griffiths ou de Hani via les notes de leurs épigones<sup>9</sup>. Certes Hérodote fascine davantage par la richesse, la

<sup>9</sup> Nous avons commencé en brossant un tableau assez noir de cette bibliographie primaire; l'heure de la récapitulation a sonné, comme seul pouvait l'écrire un connaisseur averti du sujet ayant lutté avec le grec. Parmi les travaux dérivatifs, la palme revient, je crois, à Pordomingo ; la notice a du brio, la traduction est excellente, tout autant qu'elle pouvait ambitionner de l'être en révisant Sieveking contre Gwyn Griffiths, et s'appuie sur une annotation consciencieuse et fine qui ne craint pas de faire montre d'indépendance (dans la limite de la latitude que lui laissait l'édition anglaise). García est inférieur, mais vaut nettement mieux que García *maior* de par la qualité de sa Vorlage et pour ses notes claires et sans affectation, sinon personnelles; la grande édition constitue un effort extraordinaire, quoique trop souvent déplacé et résultant dans une traduction émaillée d'illogismes et d'absurdités, pour maintenir la tradition manuscrite contre les émendations modernes — à ce titre, elle mérite que l'on compulse son commentaire critique, où l'égyptologie sert de prétexte et non de juge de touche car l'auteur n'y entend rien et de toute manière préfère se baser sur des attendus linguistiques ou philologiques, si frêlés fussent-ils. Görgemanns a beau avoir bénéficié de l'assistance de Assmann et être un connaisseur chevronné de Plutarque, son édition présente moins de valeur que les trois précédentes. Le texte est intéressant et personnel, marqué par plusieurs émendations nouvelles, mais la version allemande, qui n'a pas la précision de celle de Hopfner, le dessert en répondant imparfaitement aux exigences de fidélité, de rigueur et de transparence en vigueur aujourd'hui; le caractère sibyllin, peu technique, parfois même obscur, des notes et de l'introduction avait beau être de mise dans la collection Tusculum, il accroît l'éloignement du lecteur par rapport à l'original. La vieille Loeb de Babbitt ressemble aux éditions poétiques de J. M. Edmonds dans la même série: l'auteur, qui révisé assez aléatoirement Sieveking, manifeste son indépendance en prodiguant les conjectures et en les plaçant dans le texte lors même qu'aucune ne s'impose (la plupart sont *exempli gratia* ; une forte minorité ne vaut rien); il s'explique peu et mal sur les problèmes critiques dans l'annotation, squelettique comme de juste, et imprime un décalque agréable à lire davantage qu'une véritable traduction. Des trouvailles, le flair qui lui a fait sentir diverses nuances restées incomprises de tous ses successeurs, ne contrebalancent pas ses imprécisions et plusieurs faux-sens graves. Mais c'est Froidefond qui appelle l'appréciation la plus défavorable. Caractérisé par un jugement particulièrement erratique, son texte oscille entre l'ultraconservatisme et une Konjunkturkritik déboussolée; fort peu critique sur les nombreux passages délicats et ne se préoccupant guère de coller aux inflexions et aux mots du grec, qui est trahi à tout bout de champ sans même offrir au lecteur les compensations d'un style coulant (ce fut le choix de Jean Collart pour le livre V du *De lingua latina* de Varron), la traduction Budé exagère les dimensions platonicienne et mystérieuse de la pensée égyptienne de Plutarque ; enfin, l'érudition, la capacité intellectuelle et la sagacité philologique de la notice et des notes sont inversement proportionnelles à l'abondance de ces deux sections. Je soupçonne l'édition Froidefond d'avoir été achevée avant la parution de Gwyn Griffiths, peut-être en tant que 'thèse complémentaire' du *Mirage égyptien*; il lui en aura coûté de remanier son manuscrit de fond en comble, ce qui explique sa très faible exploitation du commentaire anglais au-delà des aspects proprement éditoriaux, les plus susceptibles de modification durant le processus d'adaptation de la thèse aux normes contraignantes de la collection (il semblerait que le texte et l'apparat de Gwyn Griffiths aient servi de garde-fou à Froidefond). Hopfner lui-même, dans une moindre mesure Hani, ne sont guère présents non plus dans ce volume, l'un des plus décevants des *Moralia* Budé (le bourdon d'imprimerie KAI pour KAI dans le titre courant de *chacune* des pages de droite dissipe d'emblée l'a priori favorable de l'édition, comme c'est le cas pour le mot tron-

qué à l'incipit et les innombrables fautes d'impression dans le texte grec du tome édité par Boulogne, bien que notices et notes y soient excellentes). Schröder laissait entendre dans *Gnomon* combien Froidefond exégète et philologue a peu d'autorité ; c'est mon tour de le confirmer pour la partie égyptologique et religieuse. Son volume est beaucoup cité ; je n'ai rien laissé passer à sa traduction, sa notice et son commentaire dans l'espoir de prouver une fois pour toute leur incompétence. Parmi les trois travaux majeurs, Gwyn Griffiths mérite la réputation très flatteuse dont il jouit : malgré la longue litanie des réserves et des critiques émises dans la recension de Dunand (dont le ton sec étonne chez une non-égyptologue), texte et traduction y sont quasiment toujours fiables, et, sauf assez rares exceptions, introduction et notes marquent un progrès substantiel par rapport à Hopfner, quand bien même son désir ardent de recouvrer la moindre parcelle d'information égyptologique chez Plutarque conduit parfois le savant gallois à raffiner à l'excès. Les préoccupations exclusivement archéologiques et philologiques — car la mythographie grecque, l'intertexte platonicien ou les faits de religion helléniques sont couverts de façon assez élémentaire, voire approximative, dans l'ignorance entre autres des richesses accumulées par Festugière en *La révélation d'Hermès Trismégiste* — ne nuisent pas vraiment à l'intérêt de ce livre qui n'a aucun équivalent sinon le commentaire de Lloyd à Hérodote 2 (lequel n'inclut pas une édition critique) ; mais, comme dans sa continuation, l'*Isis Book* d'Apulée, le positivisme de Gwyn Griffiths rend *Plutarch's De Iside et Osiride* aujourd'hui suranné et limité. Son prédécesseur manifeste les qualités et certains des travers de l'érudition germanique de la grande époque. Outre une forte diffusion et l'absence de réflexion personnelle sur la *constitutio textus* que ne pallient guère les qualités de sa traduction, Hopfner déçoit par la sélectivité du commentaire (excessive sur le prologue) ; sa connaissance incomplète et biaisée de la religion égyptienne ; son goût immodéré pour la compilation érudite ; sa tendance à privilégier la documentation gréco-romaine au détriment des textes pharaoniques. Un certain dogmatisme accentue les effets de ce manque d'équilibre, à proportion du refus de l'auteur de reproduire ou de commenter les principaux parallèles qui justifient ses décisions de sens ; or l'érudition classique de Hopfner frappe nettement plus par sa variété et son acribie que par son acuité critique et l'excellence de son jugement. Gwyn Griffiths n'a malheureusement pas pris tout ce qui éclairait le traité dans ces deux volumes ; il serait souhaitable que l'auteur du prochain commentaire fasse ce qu'il faut pour nous dispenser de les feuilleter sans arrêt (les nombreux renvois à Hopfner que l'on trouve encore aujourd'hui tiennent en grande partie, me semble-t-il, à la large diffusion de ses retirages ; en revanche, *Plutarch's De Iside et Osiride* fut dès sa sortie un volume assez rare et n'a jamais été réimprimé). L'intéressante monographie de Hani, enfin, aide moins à la compréhension des détails de l'œuvre qu'on aurait pu croire. Son balisage du texte par grandes têtes de chapitres et par étapes de l'argumentation est précis mais sélectif, souvent superficiel ; il ne s'attache qu'à ce que dit Plutarque au détriment de la façon dont il le dit (les traductions proposées omettent des éléments ou incorporent de la paraphrase). En outre, ce n'est pas un livre d'empiriste ni de pragmatique : Hani oriente nettement son enquête, tranche d'autorité, favorise certains aspects. Une bonne partie de la responsabilité des errements exégétiques de l'édition Budé incombe ainsi à *La religion égyptienne* : Froidefond exagère les aspects mystériques et platoniciens sur lesquels insiste Hani tout comme il schématisme le degré d'adhésion syncrétique de Plutarque à la religion et la sagesse sacerdotale égyptiennes reconstruit par son devancier. Or les fondements textuels en sont labiles, et la documentation égyptologique et classique déployée par Hani doit bien davantage à Hopfner qu'à Gwyn Griffiths (le premier est cité deux fois plus souvent que le second). Bref, cette synthèse a prématurément vieilli en raison d'une approche du texte rigide et trop systématique ; d'une information pas toujours à la hauteur de ses ambitions ; et d'une préparation de comparatiste et d'historien plutôt que de philologue. La conception du roi égyptien et la mystique syncrétique et globalisante attribuées à Plutarque doivent peut-être même quelque chose à la théologie de René Guénon, cet ésotériste dont on ne sait s'il faudrait davantage le qualifier de franc-maçon ou de néo-païen. En marge de son œuvre d'helléniste, Hani fut aussi et surtout un intellectuel catholique prolifique

diversité et le souffle de son exposé; Manéthon impressionne par son érudition et la justesse de la plupart de ses vues; on peut même trouver un charme primesautier tout en candeur au livre 1 de Diodore — eu égard pourtant à la nouveauté comme à l'ambition du projet plutarchéen et aux difficultés auxquelles se heurtait la rédaction d'un aperçu fouillé de la religion isiaque et osirienne en Égypte, nul autre que le Chéronéen ne mérite davantage de passer à la postérité comme le plus perspicace des témoins classiques de la civilisation égyptienne. On ferait un procès injuste en comparant des encyclopédistes polygraphes comme Plutarque à des experts bilingues tels Manéthon ou Bérosee; les entreprises les plus violemment ardues ne furent pas l'œuvre de ces derniers mais bien de touche-à-tout comme le premier. Notre auteur est desservi par la parure compliquée de son style; la lourdeur scolaire de son habillage médio-platonicien, en particulier dans les chapitres 1-2; et la retape pythagoricienne un peu voyante dans laquelle il se complait. L'ensemble réserve de sérieuses perplexités au lecteur le plus averti<sup>10</sup>, si bien que ces facteurs ont fait juger sans miséricorde les prolégomènes ou la trop longue discussion du mythe osirien. Il n'empêche; le fond semble solide et collationné judicieu-

(*Le symbolisme du temple chrétien*, Paris 1962 et réimpr.; *La Divine Liturgie. Aperçus sur la messe*, Paris 1982; *La royauté sacrée. Du pharaon au roi très chrétien*, Paris 1984; *Mythes, rites et symboles. Les Chemins de l'invisible*, Paris 1992; *La Vierge noire et le mystère marial*, Paris 1995; *Le monde à l'envers. Essais critiques sur la civilisation moderne*, Lausanne 2001) qui faisait peu mystère de sa dette intellectuelle envers Guénon; outre des références dans deux notes de *La religion égyptienne...* et dans *Le symbolisme*, 13, cf. *Le monde à l'envers*, 94-105 (éloge de J. Borella), 153-5, ainsi que A. Reynes, *Les droites nationalistes en France. Une approche anthropologique et mythocritique des groupes et des imaginaires politiques*, Villeneuve d'Ascq 2001, I, 107-8.

<sup>10</sup> Voici pourquoi, après les remontrances que je n'ai pas ménagées à mes prédécesseurs, le commentaire ci-dessus ne prétend pas à une infaillibilité qui serait pontificale sur un original grec aussi difficile et allusif, ou plus exactement il revendique de préférence la sincérité de ses attendus. J'ai tout mis en œuvre pour éviter les chausse-trappes qui firent broncher mes devanciers, en particulier en évitant d'aborder l'opuscule avec des notions préconçues sur sa théologie ou le détail de sa doctrine philosophique; je suis très reconnaissant aux meilleurs d'entre eux pour l'assistance et la sécurité que j'ai trouvées dans leurs publications; néanmoins, on ne saurait dire que le travailleur intéressé à pénétrer à fond dans le *De Iside et Osiride* croule sous la bibliographie critique de qualité. Évoquant les *realia*, P. Lejay écrivait que « le plus souvent, il n'eût pas suffi de renvoyer à des manuels ou à des dictionnaires. Il faut encore adapter les connaissances générales qu'on y puise au détail précis du texte, et parfois l'écart est assez grand pour demander un effort » (*Œuvres d'Horace. Satires*, Paris 1911, réimpr. Hildesheim 1966, III); sauf pour le platonisme de notre traité, où ces mots condensent bien mon expérience sur la bibliographie existante, il a fallu presque tout refaire moi-même, démultipliant les risques d'erreur et augmentant la probabilité de fautes insidieuses lors même que j'escomptais au départ me concentrer surtout sur l'intertexte égyptien. C'est dire s'il y avait loin des attendus généraux épars dans la littérature secondaire ou des exégèses particulières présentées par Hopfner, Hani et même Gwyn Griffiths, à la lettre de nos prolégomènes. S'agissant du sommet religieux et métaphysique des *Moralia* qui est aussi un véritable monstre d'érudition, je confie mon sentiment de frustration au lecteur en le priant de ne pas s'offusquer de ma sévérité pour mes prédécesseurs rapportée à la mansuétude que je souhaite voir étendue à mon propre travail.

sement; certaines inductions qui paraissent originales témoignent d'une sensibilité comparatiste aiguë; le silence maintenu dans les prolégomènes sur Sarapis de pair avec la relative réduction fonctionnelle de la figure d'Isis à une parèdre d'Osiris, où les commentateurs retrouvent les marques jumelles du retard de l'information de Plutarque (car les deux premiers dieux ont pris une importance infiniment supérieure à celle du troisième au premier siècle de notre ère : Hani, *La religion égyptienne*, 191-193, 244-246), peut fort bien résulter, a contrario, d'une préférence consciente et assumée de notre auteur pour un état de la religion égyptienne non encore frappé de décadence; et ce que tire en général le Chéronéen de l'information diversifiée qu'il met en œuvre ne souffre pas de la comparaison avec n'importe lequel de ses devanciers. Bien au contraire; il me semble même qu'il a consenti un assez gros effort de jugement pour ne pas (trop) écraser le relief des données idéologiques ou factuelles qu'il livre à Cléa. Tout en demeurant prisonnier de sa culture grecque ainsi que de ses propres habitudes de travail, Plutarque a beaucoup réfléchi, et la réflexion égyptienne qu'il propose montre un degré estimable de nuance qui surpasse tous les autres témoins grecs sauf Manéthon, peut-être parce que le traité constitue l'aboutissement d'un long cheminement souterrain (depuis l'époque de son voyage outre Nil d'après J. Sirinelli, *Plutarque de Chéronée. Un philosophe dans le siècle*, Paris 2000, 50: «on dirait que Plutarque a mis longtemps à prendre conscience de ce qu'il avait emmagasiné, ou plutôt de ce à quoi il avait eu accès, et qu'il l'a fait par d'autres voies que l'expérience directe ou la mémoire. C'est plutôt dans la dernière partie de sa vie que son attention se trouve plus particulièrement ramenée vers l'Égypte, comme s'il avait fallu une lente, discrète mais profonde maturation. (...) On dirait que l'Égypte a nourri à retardement la pensée philosophique et surtout religieuse de Plutarque, comme si les fruits de ce voyage avaient mûri lentement»). Telle est l'impression, s'il faut en retenir une seule, que je souhaite laisser dans l'esprit de mon lecteur en abandonnant la plume.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Mary Lefkowitz a joué, une nouvelle fois, le rôle de bon Génie tutélaire de ce travail, qui représente le premier volet du programme annoncé dans 'Black Athena Fades Away', 355, 357 et 358-9; je la remercie pour son abnégation et son vigoureux soutien. Je veux aussi rendre hommage à la générosité de Geert Roskam; sans lui, il m'aurait été impossible de consulter deux articles essentiels.